

حکیم استرآباد

میسرداماد

دکتر سید علی موسوی مدرّس بهبهانی



۱۰۰۰ ریال



حکیم استرآباد میکرداماد

نوشته

دکتر سید علی مدرّس موسوی بهبهانی



انتشارات اطلاعات

تهران - ۱۳۷۰



مدرس موسوی بهبهانی، دکتر سیدعلی

حکیم استرآباد، میرداماد

چاپ اول: ۱۳۷۰

تعداد: ۲۱۰۰ نسخه

حروفچینی، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات

همه حقوق محفوظ است

فهرست مطالب

مقدمه

۱
 اوضاع سیاسی قبل از صفویه / ۳ وضع سیاسی در زمان صفوی / ۶ دولت عثمانی / ۸ شاه
 تهماسب / ۹ سلطان محمد خداپنده / ۱۳ شاه عباس بزرگ / ۱۳ نتایج حکومت صفوی / ۱۶
 شاهی و شاعری / ۲۱ اوضاع صوفیه و چگونگی تصوف در عصر صفوی / ۲۶ اوضاع دینی و
 مذهبی / ۳۰

بخش نخست - شرح حال و زندگی میرداماد

۴۵

نام و نسب / ۴۵ تاریخ تولد و وفات / ۴۵ تعلیم و تربیت روزگار او / ۴۶ برنامه تحصیلی و
 کتاب‌های درسی روزگار او / ۴۷ روزگار کودکی و دوران تحصیلی او / ۴۷ اخلاق و رفتار / ۴۸
 استادان / ۴۸ میرداماد یا معلم ثالث مکتب الهی اصفهان / ۴۹ شاگردان / ۵۳ زبان و سبک
 نگارش محقق داماد / ۵۶ ردودی که بر میرداماد شده / ۵۷ خط و نشانی‌های او / ۵۸
 شخصیت علمی و اجتماعی / ۵۸ معاصران میرداماد / ۶۱ شرح مختصر از احوال و آثار بعض
 علماء عصر صفوی / ۶۳

بخش دوم - سیر تفکر فلسفی از آغاز تا عصر میرداماد

۷۱

اطلاعات و معارف عرب قبل از اسلام / ۷۳ تأثیر نصارا و نصرانیت در فکر و دانش عرب / ۷۸
 انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی / ۹۰ حدود استفاده مسلمین از علوم یونان / ۹۷ میزان آشنایی
 مسلمین به فلسفه یونان / ۹۸ اهمیت کار شیعه در فلسفه اسلامی / ۹۹ پیدایش و تحول علم
 کلام / ۱۰۱

- بخش سوم - شرح مؤلفات و آثار میر
 ۱۰۷ فهرست الفبایی آثار داماد / ۱۰۷ فهرست تفصیلی به ترتیب الفبایی / ۱۱۳
- بخش چهارم - عقاید و آراء خاص محقق داماد
 ۱۷۷ وجود دهری یا حدوث در دهر / ۱۷۹ عقاید مختلف درباره زمان / ۱۸۳ تعریف زمان از نظر افلاطون / ۱۸۵ معانی قدم و حدوث - از انوار الهدایة / ۱۸۹ مسأله خلق اعمال یا جبر و اختیار / ۱۹۹ تاریخ تطور مسأله جبر / ۲۰۱ جبر در فلسفه جدید / ۲۰۲ ادله طرفین در فلسفه و کلام اسلامی / ۲۰۴ مسأله بداء / ۲۰۸ اصالت وجود یا ماهیت از نظر میرداماد / ۲۱۴ مسأله کیفیت خلق و ایجاد جهان یا حدوث عالم / ۲۱۵
- بخش پنجم - تحلیل و بررسی پاره ای از مؤلفات محقق داماد
 ۲۳۳ قبسات / ۲۳۳ جذوات / ۲۵۷ خلق الاعمال / ۲۷۵ ایقاظات / ۲۸۰ شارع النجاة / ۲۹۱
- حواشی و تعلیقات
 ۲۹۹ فهرستها، کتابها، رساله ها
 ۳۳۹ کسان و اشخاص
 ۳۵۰ اماکن
 ۳۶۵ آیین و جماعات
 ۳۷۱ اصطلاحات و تعبیرات
 ۳۷۵ آیات
 ۳۷۸ احادیث و کلمات بزرگان
 ۳۸۲

مقدمه

در این اوراق که تحت عنوان «حکیم استرabad = میرداماد» در باب شرح حال و افکار و آثار دانشمند بزرگ میرمحمد معروف به باقرداماد حسینی استرabadی تحریر یافته، نگارنده سعی کرده است تا آنجا که برایش امکان دارد به تحلیل افکار و عقاید میربهرdازد و همه آثار او را مورد بررسی قرار داده و معرفی نماید. البته هدف اعلی و غایت قصوی این بود، لیکن چون درك افکار و تحلیل آراء و آثار هر دانشمندی ارتباط کامل به بررسی اجمالی و کلی اوضاع و احوال اجتماعی و علمی و تاحدی سیاسی عصر آن دانشمند دارد، مطالعه اجمالی اوضاع مزبور در عصر حیات میرداماد لازم می نمود؛ به همین جهت ابتدا عصر او را به اختصار مورد مطالعه قرار داده و سپس به مسائل اصلی روی آورده ایم. با این حال از ذکر پاره ای نکات که نحوه کار مرا در تنظیم این رساله برای مطالعه کننده روشن می سازد، گزیری ندارد.

نخست آنکه توجه نگارنده در بیان آراء و تحلیل آثار میر بیش از هر چیز به مؤلفات صاحب ترجمه بوده است و هیچ گاه به تنهایی به گفته دیگران اکتفا نکرده ام. مقصود این است که شخصاً به غور و بررسی آثار او پرداخته و از نوشته و گفته های ترجمه نویسان و شرح حال گوینان نیز بکلی صرف نظر نکرده ام. به عکس اگر ادعا کنم که هر چه تا این تاریخ درباره میرداماد نوشته و یا گفته شده است از نظر گذرانده گزافه نگفته ام؛ لیکن همانطور که اشارت رفت تعبدی در قبول آنچه درباره میر گفته و نوشته اند نداشته و سعی کرده ام تا هر اثر یا عقیده ای که به وی نسبت داده اند خود آن عقیده را در آثارش بیابم و یا آن اثر را ملاحظه نمایم. دودیدگر آنکه در بررسی آثار میرداماد علاوه بر آنکه فهرست نویسان و محققان و تذکره

نویسان درباره آثارش نوشته اند خود يك يك آنها را مطالعه کرده و کوشیده ام علاوه بر معرفی آن به طریق فهرست نویسی و معرفی کامل نسخه آن اگر مخطوط بوده است خلاصه مطالب و نحوه بیان و سیاق استدلال تألیف را بیان دارم. بدیهی است همه آثار میر از این نظر یکسان بررسی نشده، بلکه به نسبت اهمیت و اعتباری که از لحاظ مطالب یا موضوع و یا فارسی و عربی بودن به عقیده نگارنده داشته به بررسی آنها توجه شده است؛ و طبعاً در معرفی و بررسی برخی آثار او که از جهتی واجد اهمیت بیشتری در نظر نگارنده بود تفصیل و تنقیح کامل تری بکار گرفته است. در مثل کتاب قسبات را از آن جهت که ام الکتاب فلسفی میر است یا کتاب جذوات را از آن جهت که به زبان فارسی تحریر شده است یا شارع النجات را که بزرگترین اثر فقهی او به زبان فارسی است بیشتر اهمیت نهاده و مورد بررسی کامل قرار داده است و تمام نکات مورد اهمیت آن را بیان داشته است.

نکته دیگر آنکه در بیان آراء و عقاید خاص محقق داماد، سعی شده است که هر چه ذکر می شود مستدل و موجه آورده شود و از خلال مضامین و مطالب آثار وی استنباط گردد و علاوه بر ذکر اثری که حاوی عقیده مزبور بوده مختصری از عبارت خود او را که مبین عقیده اش باشد گنجانده شود تا هم مدرک اسناد قول مزبور را به میر ابراز داشته و هم اگر خطایی در آن استنباط روی داده بزرگانی که این رساله را مطالعه می کنند بر بنده منت نهاده آگاه سازند و از لغزشهای فکری نجاتم دهند و الطاف خود را در این موارد از بنده دریغ ندارند.

نکته چهارم آنکه در این شرح حال، سعی نویسنده علاوه بر نکات مزبور بر این بوده است که خصوصیات فکری و دینی و اخلاقی میر داماد را تاجایی که مقدور است از خلال آثار او بخصوص و آنچه درباره وی نوشته و گفته شده است بطور کلی استنباط و استخراج نماید و روش او را در سبک نگارش بدست آورد و به همین جهت در تحلیل آثارش اغلب به سبک نگارش او نیز اشارت رفته است و علاوه بر این، بحث مختصری در طریقه نگارش وی به تازی و پارسی و همچنین نظم اشعار به عمل آمده است و در آن مبحث تا اندازه میسور قوه کلام و بیان خاص و قدرت بلاغی او بخصوص مورد بررسی قرار گرفته است.

آخرین نکته که باید یادآور شوم آن است که با همه کوششی که بکار رفته است این رساله از جهت بررسی افکار و عقاید و تحلیل آثار میر نه کامل است و نه از عیب و نقص خالی، زیرا بررسی تحقیقی و کامل عقاید و آثار او به فرصتی بسیار بیش از این نیاز دارد چه برای رسیدن بدان مقصود بررسی و تحلیل و چاپ انتقادی تمام آثار او از ضروریات است تا بتوان با استنباط آراء حقیقی او از خلال آثارش و تلفیق آنها باهم شخصیت علمی و فکری او را آنچنان

که بوده بدست آورد و چنین تحقیقی سال‌ها وقت لازم دارد، ولی به حکم *مَا لَا يُدْرِكُ كُلَّهُ لَا يُتْرَكُ* کُلّه دست به کار نوشتن این رساله گردید. اما می‌توانم به جرأت ادعا کنم که مطالب این کتاب هرچند کامل نیست ولی هر اندازه که هست صحیح و تحقیقی و مستدل است؛ به این معنی که یا به ذکر مطلب و مسأله‌ای از مطالب مربوط به افکار و آثار او نپرداخته‌ام و یا اگر مطلبی آورده شده و موضوعی مورد بحث قرار گرفته به طریق علمی و تحقیقی عمل شده است. البته این چیزی است که دلخواه بنده بوده و به نظر خود در آن راه کوشیده و تا حد ممکن به آن توفیق یافته‌ام، ولی این نظر شخص بنده است و به ناچار در این قضاوت اسیر قاعده *حُبُّ الشَّيْءِ يُعْمَى وَيُصَمُّ* گردیده‌ام.

و چه بسا که خطاهای بزرگ در آن باشد که از نظر بزرگان دقیق و بصیر دور نماند. ضمن اینکه آرزو دارم نگارنده را بر هفواتش آگاه سازند اطمینان می‌دهم که اینگونه خطاهای احتمالی بر اثر عدم دقت و مسامحه نبوده بلکه علت اصلی کم بضاعتی علمی و فقر اطلاعاتی‌ام بوده است، به عبارت دیگر در این خصوص تفصیر نکرده‌ام و هر چه هست ناشی از قصور است. اینک به ذکر مختصری از اوضاع اجتماعی و علمی عصر محقق داماد و عصر ماقبل آن می‌پردازیم تا بدین وسیله با بصیرت بیشتری به اصل مقصود روی آوریم.

اوضاع سیاسی قبل از صفویه

مقصود از عنوان فوق، بیان اجمالی تاریخ سیاسی ایران از زمان انقراض سلسله ساسانی تا دوره صفوی است. پیداست که پس از انقراض دولت ساسانی و فتح ایران بدست مسلمانان تا عصری که شاه اسماعیل سرسلسله دودمان صفوی موفق به تأسیس آن سلسله گردید و اساس يك حکومت واحد ایرانی برپایه اشتراك مذهب و زبان گذاشته شد، بواقع ایران تحت حکومت اقوام اجنبی تازی و ترك و تاتار قرار داشت و هرچند گاه گاه سلسله‌های ایرانی کوچکی در قسمتی از سرزمین بزرگ و وسیع ایران امپراتوری، ساسانی حکومت‌های تا اندازه مستقلی تشکیل داده بودند که از همه مهمتر سامانیان و صفاریان و آل بویه را می‌توان ذکر کرد، مع الوصف تا پیدایش سلسله صفوی حکومت ایرانی کامل و واحدی نظیر حکومت ساسانی به آن عظمت و قدرت در ایران بوجود نیامد و درحقیقت شاه عباس بزرگ بود که یادگار آن عهد عظمت و جلال ایران را زنده کرد.^۱

۱. زندگانی شاه عباس اول، ج ۱، ص ۱

تاریخ سیاسی این دوره که حدود نه قرن بطول انجامید کم و بیش مورد بحث و بررسی مورخان علمی و سرگذشت نویسان قرار گرفته و ما در اینجا از دیباچه کتاب زندگانی شاه عباس اول تألیف نصرالله فلسفی، قسمتهایی می آوریم تا بر اوضاع سیاسی این عصر به اختصار آگاه گردیم. وی چنین می گوید: با حمله عرب مسلمان و انقراض دولت ساسانی، دوران استقلال و عظمت نظام شاهنشاهی ایران و حکومت نفوذ سیاسی ایرانیان بر قسمتی از ملل جنوب غربی آسیا بسر رسید، و بنیان وحدت ملی این کشور که از قرنهای پیش بر اشتراک دین و نژاد و زبان و تاریخ استوار بود متزلزل گشت. قومی بیابانی به رهبری عقیده و ایمان و بی باکی برملتی که بر اثر گذشت قرنهای فرمانروایی، مغرور و تن آسان و فرسوده و فرتوت گشته بود چیره شده امپراتوری عظیم و با شکوهی که بنیانش بر حکومت اشراف و آزاده نژادان و پیشوایان دین بر طبقات عامه و زیر دست قرار داشت به دست مردمی مقهور که در پی مقصود دینی خود بی هیچگونه امتیاز طبقاتی، پشتیبان یکدیگر بودند از پای درآمده با انقراض دولت ساسانی تاریخ باستانی ملت ایران، ملتی که بیش از سیزده قرن با استقلال و فرمانروایی و شرافت و آزادی بر قسمت بزرگی از جهان قدیم حکومت کرده بود و در کار همسری با تمدنهای درخشان کهن از مصری و بابلی و آشوری و یونانی و رومی نیز کمال ذوق و استعداد و شایستگی را نشان داده بود به پایان رسید.

از آن پس سرزمین پهناور ایران در قلمرو حکومت دینی و سیاسی خلفای عرب درآمد و دین تازه یکپند ملیت ایران را تحت الشعاع خود ساخت؛ اما روح آزادی طلبی و استقلال جویی ایرانی نمرد.

پس از آنکه چندی حکام تازی برجای شهرداران ایرانی نشستند و از این روی عرب به علت بسط متصرفات اسلامی در مشرق و مغرب کاسته شد ایرانیان به جنبش و کوشش برخاستند و با تدبیر و شمشیر به تجدید استقلال سیاسی و ملی خود کمر بستند.

گروهی دست به سلاح دین بردند و با ایجاد اختلافات مذهبی و آوردن ادیان نو قدرت روحانی و معنوی دشمن را درهم شکستند. گروه دیگر چون سران عرب را بر سر فرمانروایی با هم در جدال دیدند، آتش نفاق را دامن زدند، و مانند ابومسلم خراسانی با هواداری از دشمن ضعیف، حریف قوی را ناچیز کردند.

دسته ای دیگر نیز مانند برامکه و اولاد سهل و دیگران که به نیروی کاردانی و دانش در دستگاه خلفا به مقامات بلند و سپهسالاری و امثال آنها رسیده بودند، مناصب دولتی و سیاسی را به هموطنان ایرانی خود سپردند و تا توانستند دست عنصر سامی را از حکومت ولایات ایران

کوتاه کردند.

گروهی نیز آشکارا لوای استقلال برافراشتند و در قسمتهای مختلف ایران حکومتهای مستقل ایرانی پدید آوردند. بدین ترتیب دولتهای نیرومندی چون دولتهای صفاری و سامانی در سیستان و خراسان و ماوراءالنهر و دولتهای خاندان زیار و بویه در ولایات ساحلی دریای مازندران و ری و اصفهان و مغرب ایران بوجود آمد و ثانیه قرن چهارم هجری تدریجاً قسمت بزرگی از ایران ساسانی از قلمرو سیاسی خلفای عرب بیرون رفت. ایرانیان باز در خانه خویش فرمانروا شدند و حتی گاه خلفای عباسی را هم دست نشانده و فرمانبردار خود ساختند.^۲ پس از حمله عرب پای ترکان صحرانشین هم از جانب شمال شرقی به ایران باز شد؛ گروهی از بندگی به امیری و شاهی رسیدند و مانند سلاطین غزنوی بريك قسمت از ایران حکمروا شدند. گروه دیگر نیز مثل سلجوقیان و خوارزمشاهیان به حمله و ترکتازی بر ایران تسلط یافتند و به دستگیری وزیران فاضل و کاردان و سرداران لایق ایرانی از حلب تا کاشغرا میدان تاخت و تاز خود ساختند. ولی دولت فرمانروایان ترك و تاتار را با آنکه گاه به وسعت امپراتوری ساسانی رسیده است يك دولت ایرانی نمی توان شمرد.^۳

از حمله مغول تا ظهور دولت صفوی یعنی نزدیک سه قرن نیز مردم این کشور یا گرفتار مردم کشی و غارتگری خاندان چنگیز و تیمور، و یا در بند تسلط فرمانروایان دیگری از اقوام ترك و تاتار بودند. چنانکه در آغاز کار شاه اسماعیل صفوی در قلمرو شاهنشاهی ساسانیان، عده پادشاهان و مدعیان بزرگ سلطنت به سیزده تن می رسیدند. این سیزده تن و سلسله آنان عبارت بودند از: شروان شاه در شروان الوند بیک آق قوینلو در آذربایجان و قسمتی از مغرب ایران، مراد بیگ بایندر در یزد، سلطان مراد آق قوینلو در قسمتی از عراق، رئیس محمد کرد در ابرقو، حسین کیای چلاوی در سمنان و خوار و فیروزکوه، باریک پرناک در عراق عرب، قاسم بیگ بن جهانگیر در دیار بکر، قاضی محمد و مولانا مسعود در کاشان، سلطان حسین میرزای تیموری و فرزندان او در خراسان، بابر در افغانستان، شیبک خان در ماوراءالنهر، و ابو الفتح بیک بایندر در کرمان.^۴

با ظهور دولت صفویه قسمت بزرگی از ایران قدیم باز به فرمان دولتی واحد درآمد و در

۲. زندگانی شاه عباس اول، ج ۱، ص ۹

۳. زندگانی شاه عباس اول، مقدمه ج ۱، ص ح

۴. زندگانی شاه عباس اول، ج ۱، ص ز

زمان شاه عباس اول این دولت که وسعتش نیز به حدود امپراتوری ساسانیان نزدیک شده بود کاملاً به يك دولت ایرانی مبدل شد و اساس وحدت ملی ایران که از حمله‌ها و تجاوزهای اقوام سامی و زرد و تاتار سستی گرفته بود باردیگر استحکام پذیرفت.

بنابراین قرنهای نه گانه‌ای را که از انقراض دولت ساسانی تا آغاز دولت صفوی بر ایران گذشته است، می‌توان به منزله قرون وسطی و دوران ملوک الطوائفی تاریخ ایران شمرده و ظهور دولت صفوی را آغاز قرون جدید دانست، با این تفاوت که قرون وسطی در تاریخ اروپا دوران تعصب و نادانی و توحش بود و در تاریخ ایران دوره پیشرفت و ترقی و رواج علوم و ادبیات و فلسفه و از ادوار درخشان این کشور بوده است.^۵

در این قسمت به همین اندازه بسنده می‌کنیم، زیرا مقصود آگاهی اجمالی و کلی بر اوضاع سیاسی و اجتماعی این قسمت دوران تاریخی ایران بود، و اینک اجمالی از وضع سیاسی و اجتماعی ایران را در عصر صفوی می‌آوریم:

وضع سیاسی در زمان صفوی

اوضاع سیاسی ایران در زمان ظهور صفوی، چنانکه گفتیم ملوک الطوائفی به معنی درست و عمیق کلمه بر سراسر ایران حکمفرما بود و در هر گوشه‌ای از این کشور کهنسال فرمانروایی کوس امارت می‌نواخت و اضطراب و آشوب سیاسی درهمه جا حکمفرما بود. در این اوان به عللی که نه کاملاً بر ما روشن است و نه در پی تحقیق آن هستیم، سلسله صفوی ظهور کرد و حکومت قوی و واحد استواری بنیان گذاشت که اصل پیدایش و استواری و پایداری آن بیشتر به معجزه شباهت داشت، زیرا آغاز پیدایش این سلسله بدین صورت بود که: شاه اسماعیل اول مؤسس این سلسله در سیزده سالگی با هفت تن از صوفیان که از مریدان پدر او شیخ حیدر بودند از لاهیجان که مدت پنج سال پناهگاه وی بود به اردبیل رفت تا به گفته خود او که بعض مورخان نقل کرده اند: از روح پرفتوح اجداد عالی مقام استمداد کرده انتزاع ملک از اهل بدعت نماید. و در مدتی کمتر از دو سال به کمک مریدان خاندان خویش که از آذربایجان و قرا باغ و آسیای صغیر بر و گرد آمده بودند تمام ولایات شروان و ارمنستان و آذربایجان را گرفت و در تبریز به جای خالوزاده خود الوند بیگ آق قوینلو به سلطنت نشست و در مدت ده سال دیگر بقیه سرزمینهای ایران بزرگ را از کرمان و فارس و خراسان تا خوزستان و عراق عرب متصرف

۵. زندگانی شاه عباس اول، مقدمه ج ۱، ص ح

شد و با ایجاد دولت واحد با مرکزیت واحد نظام ملوک الطوائفی را که در اوج قدرت خود بر ایران حکمفرما بود برانداخت، ولی این حکومت با همه معجزات سرکار آمدنش خالی از کشمکش و جنگ و خونریزی نبود. چنانکه گفتیم بیش از ده فرمانروا و امیر در ولایات مختلف ایران امارت می کردند و همه آنان از لحاظ عده و عده بر شاه اسماعیل برتری داشتند لیکن شجاعت و تدبیر و لیاقت و چابکی خود شاه اسماعیل و اعتقاد و ایمان اطرافیان و لشکریانش که به صورت انجام يك فريضه مذهبی در کار برانداختن امراء مختلف و تأسیس حکومت واحد شیعه می کوشیدند، کارها را آسان ساخت و همه امراء موجود یکی پس از دیگری به دست شاه اسماعیل از میان برداشته شدند که از همه مهمتر در آغاز کار الوند میرزای آق قوینلو و برادرش سلطان مراد بود که اولی در نزدیکی نخجوان در سال ۹۰۷* شکست یافت و در ۹۱۰ در دیار بکر درگذشت و دومی پس از هزیمت الوند میرزا هفتاد هزار سپاهی در همدان گرد آورد و در ۹۰۸ از شاه اسماعیل شکست خورد و به عراق گریخت و به این ترتیب شاه اسماعیل تا سال ۹۱۴ ایران را به جز شمال خراسان در تحت سلطه خویش درآورد. و در سال مذکور بغداد و اماکن متبرکه و عراق عرب را از سلطان مراد آق قوینلو بگرفت. و یکی دیگر از کشمکشهای مهم این شاه دفع اوزبکها بود به این شرح که سلطان حسین بایقرا که در شمال خراسان فرمانروایی داشت در سال ۹۱۱ درگذشت. در این اوان طایفه خونخوار اوزبک که از قبایل مغول و ساکن دشت میچان در شمال شرقی دریای خزر بود به ریاست محمد شاهی بیک (که مخفف آن شیبک است از اولاد شیبان خان نوه چنگیزخان) ماوراءالنهر را از دست تیموریان گرفته و سلطنت اوزبکیه را در آنجا تأسیس کرد. و به سال ۹۱۳ به خراسان حمله آورد و دودمان تیموری را برچید و به واسطه تعصب مذهبی به شیعیان خراسان صدمات و خسارات بی حد وارد کرد. از خانواده تیموری فقط دو تن زنده ماند یکی ظهیرالدین بابر که چندی بعد سلطنت مغول کبیر را در هندوستان بوجود آورد و دیگری بدیع الزمان که به شاه اسماعیل التجا برد.

شاه اسماعیل برای استخلاص خراسان و دفع اوزبکها و کمک به ظهیرالدین بابر در سال ۹۱۶ عازم خراسان شد و نزدیک مرو اوزبکان را منهدم ساخت و شیبک خان در میدان جنگ به قتل رسید. در نتیجه این پیروزیها ماوراءالنهر تا رود جیحون به تصرف ایران درآمد و مذهب شیعه در مشرق ایران قوام یافت. با وجود کشته شدن شیبک و شکست خوردن اوزبکها

* سالهای ذکر شده در این کتاب بر مبنای تاریخ هجری قمری است، مگر موارد نادری که با قید (میلادی) در متن آمده است.

طایفه مذکور بعداً نیرو گرفت و در تمام قرن دهم باعث خونریزی و غارتگری در شمال ایران بود.
دولت عثمانی

عامل دیگری که از آغاز تأسیس سلسله صفوی باعث جنگ و خونریزی و غارت شد دولت عثمانی بود. پس از رانده شدن ترکهای عثمانی از مشرق به مغرب و غلبه آنها بر دولت بیزنس و فتح قسطنطنیه به سال ۸۵۷ هجری، آل عثمان بر آسیای صغیر و سواحل دریای سیاه و مدیترانه دست یافتند و بر قدرت آنها افزوده گشت. وقتی شاه اسماعیل مذهب شیعه را مذهب رسمی ایران اعلام کرد خصومت سلاطین عثمانی با خاندان صفوی آغاز شد. از یکطرف شاه اسماعیل با اتخاذ سیاست مذهبی می خواست در مملکت وحدت و تجانس و یکرنگی ایجاد کند و به تشنت و پراکندگی خاتمه دهد. و برای رسیدن به این مقصود هر کس مخالفت کرد او را با نهایت شدت از میان برد و دشمنی با اهل تسنن را تقویت کرد و لعن بر ابوبکر و عمرو عثمان را جزو دیانت محسوب داشت. از طرف دیگر سلطان سلیم اول که در تسنن بسیار متعصب و در حکومت بسیار قسی القلب بود پس از خلع پدر و مسموم ساختن وی و قتل برادرانش در ۹۱۸ در مملکت عثمانی به سلطنت رسید. وی می خواست خلیفه مسلمین شود و در سال ۹۲۳ از آخرین خلیفه عباسی مقیم مصر به وعده و وعید خلافت را گرفت؛ و مایل بود که تمام ممالك اسلامی با مذهب واحد در تحت لوای او درآیند و سیاست مذهبی شاه اسماعیل در ترویج تشیع و مجزا کردن ایران از سایر ممالك اسلامی مانع بزرگی در این راه بود. سلطان سلیم پس از تصاحب تخت و تاج دستور داد چهل هزار نفر از شیعیان مقیم خاک عثمانی را که عده ای از آنان مرید صفویه بودند قتل عام کردند. با عبیدخان اوزبک پسر شیبک خان مقتول رابطه برقرار ساخت و او را برضد ایران دعوت کرد. از شاه اسماعیل تقاضا نمود که لعن به خلفای راشدین را موقوف و ایران را جزو ممالك عثمانی محسوب دارد. آنگاه در سال ۹۲۰ به بهانه پناه آوردن برادرزاده اش به ایران حمله آورد و در چالدران (واقع در ۱۲۰ کیلومتری در شمال تبریز) به لشکر ایران برخورد. با وجود دلآوری شاه اسماعیل و سرداران و سپاهیان و پیشرفتهای اولیه، سلطان سلیم به واسطه داشتن توپخانه و تفنگ (در مقابل شمشیر و نیزه) فائق آمد. و چند روز بعد تبریز را تصرف کرد. ولی در نتیجه خصومت مردم، عثمانی ها ناگزیر به ترك ایران شدند. و شاه اسماعیل ماه بعد به آن شهر بازگشت و از نو شمال بین النهرین و ارمنستان و گرجستان را گرفت و شکست چالدران را تلافی کرد. سلطان سلیم به واسطه تعرض دولت اتریش به متصرفات جدید عثمانی در بالکان نتوانست دیگر به ایران حمله و نیت خود را اجرا کند و در سال ۹۲۶ درگذشت.

شاه تهماسب (۹۳۰-۹۸۴)

شاه اسماعیل پس از ایجاد وحدت مذهبی در ایران و تأسیس دولتی نیرومند به سال ۹۳۰ در ۳۸ سالگی نزدیک سراب آذربایجان جهان را بدورد گفت و پسر ارشدش تهماسب که ده سال ونیم داشت جای پدر را گرفت و تا سال ۹۸۴ پادشاهی کرد. در شش سال اول سلطنت وی بواسطه خردسالی شاه، امرای قزلباش^۶ یعنی امرای هفت طایفه ای که صفویه به کمک آنان به سلطنت رسیدند به رقابت با یکدیگر برخاستند و هرج و مرجی بوجود آوردند. ولی همین که شاه تهماسب به سن رشد رسید زمام امور را در دست گرفت و به تمشیت کارها پرداخت. در زمان شاه تهماسب از بکها و ترکمنها به قصد غارتگری و قتل شیعیان چندین بار به خراسان حمله کردند و از این راه به طوس و هرات و شهرهای دیگر خسارت زیاد وارد آوردند و عده زیادی را به قتل رسانیدند. ولی هر بار شاه تهماسب آنها را منکوب و مغلوب کرد و از ایران بیرون راند. سلطان سلیمان قانونی پسر سلطان سلیم که از ۹۲۶ تا ۹۷۴ سلطنت کرد بزرگترین و مقتدرترین پادشاه عثمانی بود که مجارستان را گرفت و تا دروازه وینه لشکریان خود را برد. در سال ۹۴۰ وی به ایران هجوم آورد و تا سلطانیه پیش آمد. ولی در زمستان سخت آن سال ناگزیر شد به بغداد رود و شاه تهماسب از پی او تاخته و آن را محاصره و تصرف کرد. سه بار دیگر سلطان سلیمان به ایران حمله نمود و بغداد و ارمنستان را تصرف کرد. شاه تهماسب از راه احتیاط پایتخت را به قزوین منتقل کرد و همواره مقابل سلطان عثمانی که اروپا را به وحشت انداخته بود مقاومت^۷ ورزید. در این موقع ممالک اروپا از مخاصمات ایران و عثمانی بسیار خرسند بودند زیرا بدین وسیله سلاطین عثمانی از پیشرفت در مشرق اروپا بازمی ماندند. بسبک^۸ سفیر فردیناند اول، امپراتور آلمان در باب عالی در این اوان به پادشاه خود نوشت: فقط ایران میان ما و ورطه فنا حائل است. در سال ۹۷۴ که سلطان سلیم ثانی به جای سلطان سلیمان قانونی سلطنت یافته بود سفرایی میان ایران و عثمانی مبادله شد و صلح و داد برقرار گردید.

۶. شیخ حیدر، پدر شاه اسماعیل برای مشخص نمودن پیروان و مریدان خود بر سر آنها کلاهی سرخ نهاد که به بالای آن دو ستاره دوازده ترکی نشانه دوازده امام شیعه - به شکل مخروط داشت. بدین جهت آنان را به زبان ترکی قزلباش (سرخ سر) نامیدند.

۷. مقاومت شاه اسماعیل در برابر عثمانی و اصولاً وجود حکومت سلسله صفوی فرصت بسیار مناسبی برای حکومتهای اروپائی که با عثمانی درنبرد بودند بشمار می رفت. و آنان هم از این موقعیت کمال استفاده را بردند و با دولت روابط دوستانه برقرار کردند و به تقویت این سلسله از هر جهت کوشیدند.

شاه تهماسب از بزرگترین شاهان سلسله صفویه است. این پادشاه روز دوشنبه نوزدهم رجب سال ۹۳۰ به سن دهسالگی به سلطنت رسید و مدت سلطنت وی ۵۳ سال و نیم بود. در میان پادشاهان صفوی کسی بدین درازی پادشاهی نکرد. دوره پادشاهی وی بواقع نخستین دوره قدرت و کمال حکومت صفوی بشمار است.

وی در روز چهارشنبه ۲۶ ذی الحجه ۹۱۹ یا ۹۲۰ متولد شد. و به سال ۹۸۴ در پانزدهم ماه صفر در اثر نوره بردگی حمام درگذشت و مدت زندگانی او شصت و چهار سال و حدود دو ماه بود. از وقایع مهم دوره شاهی او آنکه در سال ۹۴۰ یعنی سال دهم سلطنت خویش که حدود بیست سال از عمر وی سپری شده بود، در مشهد مقدس حضرت امام رضا (ع) را به خواب دید و پس از همه گناهان بواقع توبه کرد. این توبه را مانند توبه نصوص شمرده اند که هیچگاه پادشاه صفوی آن را نشکست و از آن بالاتر تمام ارکان دولت و عمال حکومت را اعم از لشکری و کشوری به ترك معاصی و توبه امر کرد و وجوه میگساری و سایر ملاهی و مناهی را از میان برداشت.

در عالم آرای عباسی^۹ آمده که: او در سال نهم پادشاهی خود در جوانی به سال ۹۳۹ که بیست ساله بود توبه کرد و هرگز آن را نشکست به دستور او وجوه شرابخانه و قمارخانه و بیت اللطف را از دفترهای دیوانی حذف کردند و قزلباشان نیز رفته رفته به پیروی از شاه توبه کردند. این پادشاه برای ترویج احکام شرع و به منظور امر به معروف و نهی از منکر، مرحوم کرکی یعنی محقق ثانی را صاحب اختیار ساخته بود و در همه امور اداری و اجتماعی تمام شهرهای ایران دستورهای این فقیه به مانند فرمان شاه لازم الاجراء بود و همه عمال دولت موظف به انجام دستورهای وی بودند. کار نفوذ و تقرب کرکی در دستگاه شاه تهماسب به درجه ای بود که عزل و نصب صدور و بیشتر مناصب با رعایت نظر وی بعمل می آمد. چنانکه امیرغیاث الدین منصور دشتکی شیرازی که از فیلسوفان بزرگ دوره صفوی بود و در زمان شاه تهماسب به مقام صدارت رسیده بود پس از هشت یا نه سال صدارت گویا به انگیزه کرکی از این منصب برکنار شد.

کرکی و دشتکی در آغاز باهم تفاهم داشتند و قرار گذاشته بودند که کرکی شرح تجرید قوشچی را نزد دشتکی بیاموزد و دشتکی قواعد حلی را نزد کرکی فراگیرد. ولی این تفاهم دیری نپائید و این دو تن فقیه و فیلسوف عصر شاه تهماسب باهم اختلاف شدید پیدا کردند، چنانکه

یکبار در سال ۹۳۸ در حضور شاه گفتگوی آنان به تندی گرائید و شاه از کرکی حمایت کرد و پس از آن دشتکی از صدارت معزول شد یا به میل خود از آن کناره گرفت. باری پادشاه با کمک کرکی بدعتها را برداشت و شرع را رواج داد؛ شیره کش خانه ها، میخانه ها، دارالفسقه را ویران کرد؛ منکرات از میان برد؛ آلات لهو و قمار را بشکست و تباہکاران را بسختی تنبیه نمود.

شاه بر اثر توبه و پرهیزکاری توجهی به خوانندگان و گویندگان و خنیاگران و سایر اسباب طرب نداشت و به همین جهت از اراج این گروه بسیار کاست. چنانکه هیچکس از شاهزادگان و درباریان و بزرگان نیز نمی توانستند بطور ساده و در ظاهر به آنان ارجی نهند. شاه این گروه را از دربار بیرون کرد و شاهزادگان را نیز از آمیزش پذیرفتن ارباب طرب بازداشت، و تقریباً برنامه کار تفریح شاه بدین طریق بود که سه روز از دیوان پرسش می نمود و به کارهای آنان می رسید و به شکایات و حاجات مردم و مستمندان و سایر کارهای کشورداری رسیدگی می کرد. و دو روز از هفته را به کسب فضیلت و کمال می پرداخت و با دانشمندان و فیلسوفان و فقیهان و نقاشان و شاعران و خطاطان همنشین می شد و شعر و نقاشی و خط را تمرین می کرد. و روزهای دیگر هفته را به سواری و گردش و تفریحات مشروع می گذراند و گرد ملاهی نمی گشت و حتی در عبادات و طاعات بحدی رعایت احتیاط کرد که ظاهراً سبب پیدایش وسواس در او شد و دانشمندان عصر رساله های در باب طهارت و صلاة و احکام وسواس و درمان آن برای شاه نگاشتند ولی به ظاهر همچنان وسواس تا پایان عمر دامن گیر او بود. شاه تهماسب نه تنها در امور عبادی و طهارت و غیره به سرحد وسواس احتیاط می کرد بلکه در رسیدگی به امور مالی مملکت و اینکه مالی به زور گرفته نشود و ستمی بر کسی نرود و از بیت المال مالی در راه بیهوده و باطل یا امور نامشروع صرف نگردد نیز تا حد وسواس احتیاط می کرد.

در خصوص زندگی شاه تهماسب باید این نکته را یادآور شد که: وی علاوه بر اداره مملکت بر طریق عدل و شرع و ترویج شعائر مذهبی و ترغیب و تشویق هنرهایی از قبیل نقاشی و خطاطی، به امنیت و آبادانی کشور همت گماشت و در آغاز سلطنت وی بر اثر صغر سن نوعی لجام گسیختگی و هرج و مرج رواج یافته بود و هر یک از امراء و شاهزادگان می کوشید زمام امور را خود بدست گیرد، ولی این وضع دیری نپایید و پادشاه مزبور همین که به رشد رسید تسلط و قدرت خویش را در مملکت داری نشان داد و آشوبهای داخلی و دشمنان خارجی را سرکوب کرد و مملکت را امن و آبادان ساخت. مؤلف روضة السلاطین گوید: «چگونگی بزرگواری آن

حضرت برهمنه عالم ظاهر است و از سلاطین کسی مثل او ضبط ملك پدر نکرده. و مدت سی سال است که با دوسپاه کینه خواه مشرق و مغرب به جدال و قتال بسر برده. با وجود اشتغال پادشاهی گاهی خاطر انورش میل به جانب شعر می فرماید و نظراتفات بدین طایفه مصروف داشته، عنایت می نماید.»

و در مجمع الخواص صادقی آمده است: «این پادشاه دلیر پنجاه و سه سال پادشاهی کرد و در نیمه نخستین آن به هر کشوری که روی می نمود کسی در برابرش نمی توانست ایستادگی کند و گرنه شکست می خورد. و در نیمه دوم آن دشمنان هندی و رومی وی با پای خویش به درگاهش می شتافتند و بزرگان ترکستان و فرنگستان برای او ارمغانها می فرستادند. به اندازه ای آمادگی و استعداد داشته است که می توانست در تمام عمر سخنان موزون بگوید ولی کم می گفته است.»

و محمد شفیع در نسب نامه آورده است که: شاه تهماسب در تبریز سی سال شهریاری کرده و چون دیده بود که عثمانیان به شهبان رسیدند و نزدیک پایتخت او هستند از آنجا به قزوین کوچید و بیست و سه سال در آنجا فرمانروایی نموده، دولتخانه و باغ و بستان بنانهاد. او به کارهای رعیت می پرداخت و عبادت خدا می کرد و شرع را زنده می داشت. با دانشمندان و پارسایان و رستگاران و هنرمندان آمیزش داشت و نیکوکار بود و در اندیشه رفاه مردم. قانونهای پسندیده و دستورهای سنجیده نهاد و بیست سالی راه سفر و گشت و گذار را بر خود بست. او فرموده بود دیگر داروغه به شهرها نفرستند و در سال ۹۷۲ باج تمغا را برانداخت. برای میلاد هریک از چهارده معصوم نذر کرده بود که به نام يك يك آنها به سادات کمک کند. سالانه نان تصدق می داد. او از روی پرهیزگاری از فسق و فجور منع می کرد و امر به معروف و نهی از منکر می نمود.... در اثر توبه او دیوانیان و درباریان نیز توبه کردند و او در سال ۹۶۳ همگان را توبه داده است.

او معرکه گیران و قصه خوانان را از کار لهو و لعب و بیهوده کاری بازداشت و نقاشان هنرمند کتابخانه شاهی را عذر خواست و گفت که سرخویش گیرید، و خودکاری برگزینید، با اینکه خود او شاگرد سلطان محمد نقاش بود و نگاهبان و تیماردار او و بهزاد و کسان دیگری هم مانند استاد مظفر علی و میرزین العابدین و صادقی بیگ و عبد الجبار استرآبادی و سیاوش بیگ و شیخ محمد شیرازی و علی اصغر کاشی و میرزا محمد اصفهانی و حسن بغدادی و عبدالله شیرازی نقاش نگارخانه او بودند. او در پایان زندگی خود یوسف غلام خاصه را که ثلث و نسخ خوب می نوشته به کتابداری گمارده است. موسیقاران و رامشگران را از دربار خویش راند و

نگذارده بود که شاهزادگان از هنر آنها بهره برند و به غنا و موسیقی بپردازند.^{۱۰}
 شاه تهماسب در زندگی و وسائل آن ساده بود و قانع و بی‌نویان و تهی‌دستان و یتیمان در
 سایه او به آسودگی می‌زیستند.
سلطان محمد خداپنده (۹۸۵-۹۹۶)

پس از فوت شاه تهماسب قریب يك سال یکی از پسران او به نام شاه اسماعیل دوم که به
 سببی متجاوز از ۱۹ سال از طرف پدرزندانی بود به کمک عده‌ای از امرای قزلباش به سلطنت
 رسید و عده‌ای از برادران و شاهزادگان صفوی را کشت یا میل کشید و در سال ۹۸۵ درگذشت.
 محمد میرزا پسر ارشد شاه تهماسب که در فارس حکمرانی داشت پس از شاه
 اسماعیل دوم به سلطنت نشست و به قزوین شتافت و در همان سال به نام سلطان خداپنده
 تاجگذاری کرد و تا سال ۹۹۶ رسماً پادشاه بود زیرا به واسطه ضعف بینائی که در اثر آبله داشت
 نمی‌توانست بکارها رسیدگی کند و زن و وزیر او حمزه میرزا و پسر ارشدش حکومت می‌کردند
 و آشفتگی در امور پیدا شده بود و سرانجام در نتیجه رقابت امراء حمزه میرزا به قتل رسید.
 سلطان مرادخان سوم که در مملکت عثمانی در سال ۹۸۲ جانشین سلطان سلیم دوم شده بود
 خواست از این آشفتگی استفاده کند و دوبار در سالهای ۹۸۶-۹۸۷ به شمال آذربایجان لشکر
 کشی کرد.

شاه عباس بزرگ (۱۰۳۸-۹۹۶)

در اثر پریشانی روزگار، عباس میرزا پسر دوم سلطان محمد خداپنده که جوانی ۱۸ ساله
 بود و در خراسان حکومت داشت و شاهش خطاب می‌کردند در صحنه تنازع ظهور کرد و به
 کمک عده‌ای از امرای قاتلان برادر را در قزوین سیاست کرد و به سال ۹۹۶ سلطان محمد تاج و
 تخت را به او تفویض نمود و هشت سال بعد هم دنیا را بدورد گفت. شاه عباس تا ۱۰۳۸ بر
 ایران سلطنت کرد و مملکت را به قوت و عظمتی رساند که در دوره اسلامی به خود ندیده بود.
 در آغاز زمان وی دولت عثمانی از مغرب و اوزبکها از مشرق به ایران حمله می‌کردند.
 شاه عباس با عثمانی از در صلح درآمد و گرجستان و ارمنستان و تبریز را به آنان تفویض نمود.
 سپس به خراسان رفت و نظم و امنیت را مستقر ساخت. به سال ۱۰۰۰ پایتخت را از قزوین به
 اصفهان انتقال داد و تا سال ۱۰۰۵ به دفع گردنکشان شیراز و گیلان و لرستان پرداخت و طوایف

۱۰. نگاه کنید به: مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، یک پرده از زندگی شاه تهماسب
 صفوی، مقاله آقای دانش‌پژوه.

قزلباش را که امیرانشان پیوسته موجب زحمت سلاطین قبل بودند منحل کرد و از قسمتی از آنها دسته متحدی به نام شاهسون (دوست شاه) تشکیل داد و فرماندهی آن را خود برعهده گرفت. در سال ۱۰۰۶ به خراسان عزیمت کرد و اوزبک‌ها را نزدیک هرات منهدم ساخت. در سال ۱۰۰۷ سرآنتونی شرلی با برادر و ۲۵ نفر از همراهانش که بعضی جهانگرد بودند به ایران آمدند و شاه عباس به کمک آنان سپاه را منظم کرد و ۵۰۰ توپ برنجی و ۶۰/۰۰۰ تفنگ تهیه دید. و همین که تجهیزانش به انجام رسید در سال ۱۰۱۱ تبریز را که هجده سال در دست عثمانی‌ها بود پس گرفت و در سال ۱۰۱۲-۱۰۱۴ سنن پاشا سردار معروف عثمانی را نزدیک سلماس شکست داد که تادیار بکر عقب نشست و در آنجا درگذشت. به این ترتیب آذربایجان و کردستان و عراق عرب و دیار بکر بدست ایران افتاد. جزیره هرمز را که پرتغالی‌ها در تصرف داشتند به دستکاری نیروی دریائی انگلیس در سال ۱۰۳۲ پس گرفت. بدین ترتیب حدود ایران در شمال شرق به بلخ رسید و در شمال غرب از تفلیس و بادکوبه تجاوز کرد.

شاه عباس در اداره حکومت و کشورداری توجه خاص به تمرکز عایدات خزانه و امنیت راهها و حمایت از بازرگانان و آسایش مردم و احقاق حق مظلومان و خدمتگزاران داشت. دروغگو را بسختی مجازات می‌کرد. کسانی را که در اجرای دستوراتش کمترین سهل‌انگاری می‌کردند بسختی سیاست می‌نمود و به هلاکت می‌رساند. در آبادانی و عمران شهرها بخصوص اصفهان و مشهد و اردبیل و تبریز و کاشان و ولایات مازندران بسیار کوشید. و به هنرهای زیبا عنایت مخصوص داشت و هنرمندان را از خوشنویس و نقاش و تذهیب‌کار و قالی‌باف و کاشی‌ساز و معمار مورد تشویق و حمایت قرار می‌داد. علماء و بخصوص علماء دین را فوق تصور مورد احترام قرار می‌داد، و در ترویج آثار مذهبی سخت می‌کوشید و نسبت به اداء مراسم مذهبی مشاهد متبرکه بخصوص مشهدرضا(ع) و قم و رواج آن مراسم شخص خود اقدام وافی می‌کرد. علماء و فقها و هنرمندان و نقاشان و خوشنویسان بزرگ معاصر را به عناوین مختلف تحت حمایت و تشویق خویش قرار می‌داد. باممالك خارجی چون انگلستان و اسپانی و پرتقال و هلند و روسیه و روم روابط سیاسی و تجاری ایجاد کرد. با هندوستان نیز حسن رابطه و دادوستد و مبادلات فرهنگی موجود را توسعه داد. در سیاست مذهبی همانطور که در بخش اوضاع مذهبی مشروحاً گفته خواهد شد شاه عباس نسبت به اهل کتاب، تعصب بخرج نمی‌داد و بخصوص نسبت به مسیحیان مهر و محبت نشان داد و به آنان اجازه داد مراسم دینی خود را طبق آئین خویش برپا دارند و حتی کلیساها بسازند.

عیوب سلطنت شاه عباس

یکی از عیوب مهم سلطنت و فرمانروایی شاه عباس، عیب اصلی و اساسی است که در همه حکومت‌های استبدادی قائم به فرد وجود دارد و آن این است که در چنین نظامی تمام کارها قائم به شخص است و همه افراد برجسته قوه ابتکار و استعدادهای خود را از دست می‌دهند. سلطنت و حکمرانی شاه عباس هم شدیداً دچار این نقص سیاسی بود و تمرکز بیرون از حدی در امور مملکت وجود داشت و کارها همه قائم به شخص شاه عباس بود. و در نتیجه همه بزرگان کشوری و لشکری ابتکار و استعداد خویش را از دست داده ضعیف و ناتوان شده بودند. علاوه بر مفاسدی که از نظر علمی بر چنین نظام سیاسی بار می‌شود و طبعاً سلطنت شاه عباس هم مبتلا بدان بوده است. نقص بخصوص دیگر حکومت ایشان این بود که نه تنها به تربیت جانشین لایقی برای خود همت نگماشته، بلکه تمام افرادی که از جهت وضع اجتماعی، امکان داعیه سلطنت در آنان بود همه را از میان برداشت و حتی نسبت به اولاد خود رحم نیاورد و آنان را نابینا و ناتوان ساخت. با همه این احوال تدبیر و قدرت اداره مملکت شاه عباس چنان آثاری در آبادانی و انتظام امور کشور بجا گذاشت که تا حدود یک قرن بعد از درگذشت خود او باقی بود. شاه عباس پس از ۴۴ سال سلطنت در سال ۱۰۳۸ در شهر بهشهر مازندران (اشرف سابق) بدرود گفت و در کنار بقعه حبیب بن موسی در کاشان مدفون گردید.

بی‌مناسبت نیست که به اختصار اوضاع سیاسی عصر صفوی را بعد از شاه عباس نیز بررسی کنیم. پس از شاه عباس نوه اش به نام شاه صفی تا سال ۱۰۵۲ سلطنت کرد و حاصل کار او در این مدت در داخل کشور کشتن و شکنجه دادن امیران و بزرگان بود. و از لحاظ روابط خارجی در زمان وی ایران سه بار مورد حمله عثمانی قرار گرفت و در نتیجه پیمانی که با سلطان مرادخان چهارم در سال ۱۰۴۹ منعقد کرد بغداد به عثمانی واگذار گردید و ایران که در تصرف عثمانی‌ها بود به ایران مسترد گردید.

پس از درگذشت شاه صفی، پسرش شاه عباس دوم سه ساله بود. و در مدت کودکی نیابت سلطنت به عهده میرزاتقی اعتمادالدوله بود. وی در سال ۱۰۵۴ عمارت عالی قاپو را بنا کرد. در زمان شاه عباس دوم به عدالت اجتماعی و آسایش مردم و نظم و ترتیب امور توجه خاصی مبذول می‌شد، و می‌توان گفت دوران سلطنت این پادشاه بعد از شاه اسماعیل و شاه عباس بزرگ از بهترین دوران عصر حکومت صفوی بود و نسبت به اهل کتاب، تعصب دیده نمی‌شد و عمارت چهل ستون به دستور این پادشاه بنا گردید. وی در سال ۱۰۷۷ پس از ۲۵ سال سلطنت درگذشت و پس از وی پسر ارشدش شاه سلیمان به سلطنت رسید و قریب ۲۷ سال

(۱۱۰۵-۱۰۷۷-ه.ق) سلطنت کرد. این پادشاه در حرمسرا بزرگ شده و از تربیت و تعلیم لازم محروم مانده و در نتیجه مردی عاطل و از کشورداری بی اطلاع بود. و اگر لیاقت و عدالتخواهی وزیر باتدبیر او به نام شیخ علیخان زنگنه که مدت بیست و دو سال وزارت او را به عهده داشت نمی بود، شیراز، امور از هم گسیخته می شد و معلوم نبود سرانجام کار این کشور به کجا می کشید؛ مع ذلك وضع سیاسی و اجتماعی ایران در زمان حکومت وی روبه ضعف و انحطاط نهاد. و بر بی لیاقتی این پادشاه این نکته تاریخی که وقتی خطر حمله دولت عثمانی را به او گوشزد کردند، در جواب گفت: «اگر اصفهان را برای ما باقی گذارند باکی نیست!!» گواهی قوی تواند بود. از جمله کارهای عمرانی که در عصر وی انجام گرفت، عمارت هشت بهشت اصفهان و تعدادی مسجد و حمام بود که در نقاط مختلف کشور بنا گردید. پس از درگذشت وی پسر ارشدش شاه سلطان حسین میرزا به سلطنت رسید و از سال ۱۱۳۵-۱۱۰۵ حکومت کرد و بر اثر عدم کفایت و لیاقت خود موجب اضمحلال سلسله بزرگ صفوی گردید و کشور مورد هجوم افغان قرار گرفت تا سرانجام به دست نادرشاه کشور از دست بیگانگان نجات یافت و این سلسله برای همیشه جزو تاریخ قرار گرفت.

چون وضع سیاسی ایران در پایان صفوی تاحد فراوانی برهمه روشن است از ذکر آن خودداری شد.

نتایج حکومت صفوی

از تاریخچه مختصری که از دوران صفوی مذکور افتاد می توان نتایج ذیل را خاطر نشان کرد:

۱- مؤسس سلسله صفویه برای ایجاد وحدت و یگانگی و تجانس و یکرنگی و همچنین مشخص کردن و مجزا نمودن این کشور و استقرار سلطنت ملی توسل به مذهب شیعه جست و آن را مذهب رسمی مملکت اعلام نمود و خود و اخلاقیاتش توجه فوق العاده بدان معطوف داشتند و همه چیز را تابع این سیاست کردند و در ترویج و بسط تشیع منتهای کوشش را نمودند. و برای رسیدن به این مقصود ضدیت باتسنن و کافر دانستن اهل سنت^{۱۱} و دشنام دادن به سه خلیفه اول

۱۱. این مطلب که اهل سنت کافر محسوب شوند، به نظر نادرست است؛ زیرا تا آنجا که برنگارنده معلوم است

را شرط توفیق در این امر پنداشتند.

۲- نخستین واکنش این سیاست دشمنی دولت عثمانی در مغرب و ازبکان در شرق ایران بود که منجر به جنگهای خونین در تمام دوره صفوی گردید و خراسان و آذربایجان از همه جای دیگر ایران بیشتر صدمه و خسارت دید و قربانی و کشته داد.

۳- چون دولت عثمانی شامل قسمت اعظم آسیای صغیر و سواحل دریای سیاه و کناره های شرقی مدیترانه و شبه جزیره بالکان بود و این مملکت وسیع بین ایران و اروپا قرار داشت خصومت بین دو کشور موجب شد که ایران از داشتن رابطه مستقیم و نزدیک با مغرب زمین محروم گردد و در دوره صفوی که مقارن با قرن شانزدهم و هفدهم و هجدهم میلادی یعنی با پیداری اروپا و پیدایش نهضت عظیم فرهنگی (رنسانس) و تحولات شگرف عصر جدید بود ایران از علوم و صنایع نوین اروپا بی نصیب و بهره و از کاروان تمدن جهان بازماند. در همین دوره نیز روسیه با ایران مجاور گردید و آن نیز باعث محصور شدن ایران و دوری از مراکز مهم علم و معرفت گشت.

۴- برای ترویج عقاید شیعه و رسوخ تشیع در قلوب عامه کتاب ها و رساله های متعدد به فارسی ساده تدوین شد و در میان مردم به آسانی شیوع یافت و از این پس فهمیدن اصول دین و مسائل شرعی منحصر نشد به کسانی که زبان عربی می دانستند بلکه کتبی چون عین الحیوة و حلیة المتقین و حیات القلوب و ابواب الجنان و حتی جامع عباسی در دسترس مردم متوسط قرار گرفت و کتب متعددی نیز به عربی در فقه و اصول و اخبار و احادیث و علم الرجال شیعه نوشته شد که مهم ترین آنها عبارت است از وسائل الشیعه و امل الآمل تألیف محمد بن حر عاملی و وافی تألیف ملا محسن فیض و بحار الانوار تألیف ملا محمد باقر مجلسی.

۵- علماء مذهبی و پیشوایان روحانی قوت و قدرت فوق العاده پیدا کردند و نفوذ بزرگترین آنها برابر با قدرت پادشاه وقت گردید. به نظر سلاطین صفوی مجتهدین نایب امام عصرند از این رو بر جان و مال مردم تسلط داشتند و بعضی از آنان مردم را حد می زدند و حکم قتل می دادند و در تمام امور مداخله می کردند. برای نشان دادن نمونه ای از قدرت زاید الوصف

همه فقهاء و علمای شیعه امامیه هر کس را که معتقد به وحدانیت پروردگار و نبوت حضرت محمد (ص) باشد و شهادتین را بر زبان جاری سازد او را مسلمان می دانند و از همه حقوق و مزایای یک نفر مسلمان برخوردار است، یعنی هم طاهر است و هم جان و ناموس و مال او محترم. و همه کتب مذهبی نیز که در عصر صفویه تألیف شده است بدین معنی تصریح کرده اند.

آنان مکاتبه‌ای را که بین شاه عباس بزرگ و ملااحمداردبیلی (معروف به مقدس) شده است در اینجا نقل می‌گردد. یکی از ملازمان شاه که مرتکب قتل شده بود ملااحمد به این عبارت از او شفاعت کرد:

«بانی ملک عاریه عباس بداند که اگر این مرد، اول ظالم بود اکنون مظلوم می‌نماید چنانچه از تقصیر او بگذری شاید حق سبحانه تعالی از پاره‌ای از تقصیرات تو بگذرد کُتبه بنده شاه ولایت احمد اردبیلی». شاه عباس در پاسخ نوشت: «به عرض می‌رساند که عباس، خدماتی که فرموده بودند به جان منت دانسته به تقدیم رسانید که این موجب را از دعای خیر فراموش نکنند: کُتبه کُلب آستان علی، عباس». در نامه دیگری که همان ملااحمد اردبیلی به شاه تهماسب نوشته بود وقتی به دست شاه رسید از جای برخاست آن را بر چشم نهاد و بوسید و تقاضایی که شده بود کاملاً اجابت کرد و چون در آن نامه مجتهد مذکور شاه را برادر خویش خوانده بود شاه تهماسب دستور داد که آن نامه را باوی به خاک سپارند تا هنگام پرسش نکیر و منکر آن را نشان دهد و از شکنجه آنان در امان باشد. بدیهی است مجتهدین مقتدر رقیب یکدیگر می‌شدند و به یکدیگر حسد می‌ورزیدند و به طرفداری از اصحاب دعوی برضد یکدیگر عمل می‌کردند. ولی علماء درجه اول و کسانی که مرجع تقلید شیعیان بودند مانند محقق ثانی و شیخ حرعاملی و میرداماد و شیخ بهائی همت بلند و طبع عالی داشتند و مافوق امورمادی و هوسهای ناشایسته بودند.

به واسطه همین قدرت و جلال که روحانیون پیدا کرده بودند در این دوره هرکسی که قریحه و استعداد داشت به تحصیل علوم دینی می‌پرداخت تا شاید به درجه اجتهاد رسد و دارای جلال و حشمت و منال و ثروت شود. بدین ترتیب برعهده طلاب فقه و اصول و احادیث و اخبار و تفسیر قرآن و نظیر آن فوق العاده افزوده شد و شماره محصلین حکمت و علوم طبیعی و ریاضی و ادب و مانند آن روبه نقصان رفت و لقب عالم، به فقهاء اختصاص یافت.

۷- سلاطین صفویه در تعقیب سیاست مذهبی که اتخاذ کرده بودند به تاسیس مساجد و مدارس و مرمت بناهای سابق همت گماشتند و مشاهد متبرکه را چون مشهد و قم زیب و زینت دادند و بزرگان و توانگران نیز به پادشاهان مذکور تاسی کردند و در هر شهر مدارس برپا شد و در ترویج علوم دینی و مذهب شیعه از این راه نیز جد وافی مبذول گردید.

۸- سوگواری شهداء دین که از قرن چهارم هجری توسط آل بویه مرسوم و بعد متروک گردیده بود به تشویق دولت صفویه رونق بسیار یافت. روضه خوانی در ایام محرم و مداحی پیشوایان دین همه جا معمول شد. تشکیل دسته با علم و کتل و لوازم دیگر و به تظاهر آوردن آنها

در معابر و مساجد و تکایا مرسوم گردید. شبیه خوانی و نمایش مصائبی که بر ائمه اطهار وارد شده بود ظاهراً در این عصر آغاز شد. روزهای ولادت ائمه را جشن گرفتند و ایام شهادت آنان را عزاداری کردند و وسایل تربیتی سالمندان به این ترتیب کاملاً فراهم گردید.

۹- شعرا که مشوق عمده آنان در ادوار گذشته پادشاهان و امراء بودند در این دوره مورد تشویق قرار نگرفتند زیرا آنان را وسیع المشرب و از زمره صلحا و اتقیا خارج می دانستند. وقتی محتشم کاشانی قصیده ای نزد شاه تهماسب اول فرستاد، شاه فرمود:

من راضی نیستم که شعرا زبان به مدح و ثنای من آلائند، قصاید در شأن ولایت پناه ائمه معصومین (ع) بسرایند. صله اول از ارواح مقدسه حضرات و بعد از آن از ماتوقع نمایند، از این رو شعرا موضوع اشعار خود را تغییر دادند و به مدح ائمه و ساختن مرثیاتی پرداختند که بهترین نمونه آن هفت بند معروف محتشم کاشانی است که حاکی از احساسات طبیعی و صمیمی گوینده آن است. در این دوره هیچ شاعر نامداری پیدا نشد و آنها که بالنسبه مقام عالی داشتند در ایران مورد تشویق و قدردانی واقع نشدند.^{۱۲}

۱۰- صفویه با وجود اینکه جد آنها صوفی بود و مقام ارشاد داشت وقتی مذهب تشیع را اساس وحدت ملی قرار دادند از عرفان رو برگرداندند و کم کم سلاطین و مخصوصاً علمای ظاهری به استخفاف و تبعید و کشتن عرفا اقدام کردند، زیرا آنان را کاملاً پایبند به قوانین و مراسم مذهبی نمی پنداشتند. به همین سبب نیز خانقاه ها و صومعه ها و تکیه های درویشان را منهدم ساختند و از این طریق نیز ضربت دیگر بر شعر و شاعری زدند، زیرا اشعار فارسی خوب معمولاً به تصوف آمیخته و بهترین شعر چاشنی عرفان دارد و لطمه ای که به تصوف وارد شود، در انحطاط و پستی شعر اثر مستقیم می کند.

۱۱- در مقابل بی اعتنائی دربار ایران به شعر و شاعری پادشاهان تیموری هندوستان و امرای بزرگ آنجا همه گونه وسایل تشویق شعرای فارسی زبان را فراهم کردند. ظهیرالدین بابر و اعقابش نه فقط زبان فارسی را زبان رسمی مملکت کردند، بلکه در احترام به شعرای ایران و دادن صله های کلان سعی وافیه مبذول کردند تا جایی که هر شاعر ایرانی آرزوی رفتن به هندوستان را می کرد و عده زیادی از آنان به دهلی و آگره و لاهور و لکنهو و فتح پور سیگری

۱۲. این عقیده مشهور است لکن حق آن است که شعر نیز مانند سایر هنرهای ظریف مورد حمایت صفویان بود و تنها موضوع اشعار از مدیحه سرایی شاهان و امرا به مسائل مذهبی و نعت بزرگان دین تغییر یافته بود و خلاصه آنکه قول به انحطاط بدان حد که در متن آمده خالی از افراط نیست.

رفتند و مقدمشان را گرامی شمردند که از همه مهمتر عرفی شیرازی (متوفی به سال ۹۹۹) و صائب تبریزی (متوفی به سال ۱۰۸۸) هستند که هر دو در هندوستان و در ادبیات ترکی عثمانی نفوذ و تأثیر زیاد داشته‌اند.

۱۲- در عصر صفویه بر اثر پیشرفت عثمانی و اینکه بیشتر اوقات در حال جنگ با ایران بود، رفتن به عتبات دشوار بود و زیارت مشهد و قم ترویج گردید. شاه عباس از اصفهان به مشهد پیاده به زیارت رفت. بعضی از سلاطین دیگر صفوی نیز به او تأسی کردند و همین مسئله موجب شد که مسافرت بین شهرها روبه فزونی گذاشت و وسایل آشنائی مردم نواحی مختلف مملکت بایکدیگر تقویت و وحدت ملی فراهم گردید.

۱۳- در رشته‌های علمی، ادبی و فلسفی ابتکار وجود نداشت و تصنیف جدیدی در این دوره دیده نمی‌شود.^{۱۳} اغلب کتبی که در رشته‌های مذکور تألیف شده عبارت است از شرح بر شرحی که از سابق وجود داشته و نظیر آن. در این شرح‌ها و شرح بر شرح‌ها مطالب اصلی کتاب در حواشی مستهلک شده و از خواندن آنها انسان خسته و سرگردان می‌شود و از زحمت خود بهره نمی‌گیرد. به گفته مرحوم محمد عبده، مفتی بزرگ مصر و رئیس دانشگاه دینی الازهر، این گونه کتاب‌ها را باید سوزاند زیرا که علم حقیقی را تارک می‌سازند و فایده‌های دیگری بر آنها مترتب نیست. در این دوره فقط یک حکیم بزرگ به نام ملاصدرای شیرازی (متوفی در سال ۱۰۵۰) صاحب اسفار اربعه ظهور کرده که شاگرد شیخ بهائی و میرداماد بود و ملا محسن فیض شاگرد و داماد وی بوده است.

۱۴- در مقابل بی‌عنایتی به شعر و عرفان و حکمت پادشاهان صفوی توجه خاصی به هنرهای زیبا داشتند و در این قسمت پیشرفتهای شگرف حاصل شد و آثاری بوجود آمد که مایه افتخار و مباهات ملت ایران است. در قالی بافی زری، مخمل، نقاشی، تذهیب، حسن خط، کاشی سازی، معماری، صنایع روی فلز و چوب حد اعلای مهارت و ظرافت در این دوره بکار رفته است. نمونه شاهکارهای عصر صفوی زینت بخش بزرگترین موزه‌های جهان در پاریس و لندن و نیویورک و لندن گراد است. هنرمندان اصفهان و شیراز بحدی شهرت یافتند که پادشاهان

۱۳. چنانکه در مبحث سیر تفکر فلسفی در ایران در همین رساله آورده ایم، این عقیده به جهانی استوار نیست و هر چند بیشتر نویسندگان معاصر بر اثر عواملی که درست بر ما روشن نیست عقیده مذکور را تأیید کرده‌اند، لیکن خود آنان به وجود فلاسفه بزرگی همچون ملاصدرا و استادش میرداماد و فلسفه متعالی که واقعی است تاریخی اعتراف کرده‌اند و به واقع به تناقض گویی دچار گردیده‌اند.

تیموری برای معماری و نقاشی و کتیبه نویسی کاخها و مساجد و تکایا و آرامگاه‌های دهلی و لاهور آگره و فتح پورسیگری و لکنهو و نقاط دیگر از آنها استفاده نمودند.

۱۵- برادرکشی و پسرکشی که در عصر مغول و تاتار در خانواده سلطنتی رواج کامل داشت در این دوره در دربار صفویه برای محو کردن مدعیان سلطنت معمول بود.

۱۶- دردوره صفویه مخصوصاً پس از شاه عباس بزرگ اوهام و خرافات و عقاید سخیف به حداکلی نیرو گرفت.^{۱۴} تشبیه به سحر و جادو و طلسم و چله نشینی و اعتقاد به احکام نجومی، توقع اصلاح کلیه امور از دعا بدون عمل و اقدام و توسل به استخاره درمواقعی که باید عقل و تدبیر بکار رود، انتظار انجام شدن آرزو به وسیله نذر و نیاز (بدون کوشش و حرکت)، مؤثر دانستن نفرین برضد دشمن، اشتغال دائمی به مستحبات دینی و فراموش کردن واجبات، مقید کردن تمام کارهای کوچک و بزرگ روزانه به آداب معین ریاکاری و خشکه مقدسی و تظاهر به دینداری، تسلیم صرف درمقابل متصدیان امور مذهبی، منسوب کردن آثار طبیعی چون باران و تندر و زلزله و طوفان و کسوف و خسوف و قوس و قزح به رحمت یا غضب الهی، درمیان تمام طبقات معمول و مرسوم گردید. این طرز فکر که از طرف سلاطین و اولیای امور تشویق می شد موجب انحطاط اخلاق و رکود دانش و عدم رشد قوه تمیز و تحجر و عقب ماندگی و بی قیدی و شکست بود که عاقبت کار صفویه آن را کاملاً به ثبوت رسانید.^{۱۵}

شاهی و شاعری

ذوق و نکته سنجی شاه عباس

شاه عباس چون با گویندگان و هنرمندان معاشرت می کرد و به شعر و شاعری توجه و دلبستگی داشت خود نیز مثل بیشتر مردم ایران، گاهگاه اشعاری می سرود. برخی مورخان و تذکره نویسان دوره صفوی، چنانکه رسم و عادت بسیاری از این طبقه بوده است، در شاعری و شعر شناسی او به راه اغراق و گزافه گویی رفته اند. مثلاً نویسنده تاریخ خلدبرین، با آنکه با شاه عباس هم عصر نبوده در این باره می نویسد: «درفن بلاغت و سخنوری گوی تفوق و برتری از فردوسی و انوری می روده و لآلی اشعار دلپذیر که گاهی به زبان فارسی می گفت... زیاده از

۱۴. در این خصوص نیز افراط بیش از واقعیت است. ما این مطالب را بدان جهت نیاوردیم که بدان معتقد هستیم، بلکه به عنوان نمونه ای از اظهار نظر تاریخ نویسان درباره آن عصر ذکر کردیم.

۱۵. تاریخ فرهنگ ایران، تألیف دکتر عیسی صدیق، ص ۲۴۰-۲۴۷

حوصله یادداشت است... شعر فهمی و شعر شناسی و تصرفات پسندیده او در اشعار شعرای روزگار در مرتبه کمال بود....»

ولی اسکندربیک ترکمان، مؤلف تاریخ عالم آرای عباسی معاصر شاه عباس، که نویسنده منصف تری است سر بسته نوشته است: «به اشعار فارسی دانا بوده شعر را بسیار خوب می فهمند و تصرفات می نمایند، و گاهی به نظم اشعار نیز زبان می گشایند...»

نمونه ای از اشعار او: اینک اشعاری را که از شاه عباس در تذکرها و جنگها و مجموعه های مختلف فراهم آمده است، نقل می کنیم تا میزان استادی او در فن شاعری آشکار شود:

سه بیت زیر را در تاریخ بنای تکیه ای که در سال ۱۰۱۱ به دستور او در چهارباغ اصفهان ساخته بود، گفته است:

کلبه ای را که من شدم بانی	مطلبم تکیه سگان علیست
زین سبب فیض یافتم زاله	که مرا مهر با علی ازلیست
خانه دلگشا شدش تاریخ	چونکه از کلب آستان علی است

مقصود از کلب آستان علی، در مصراع آخر، خود شاه عباس است زیرا که او خویشتن را کلب آستان علی می خواند و منجم مخصوصش جلال الدین محمد یزدی نیز او را در تاریخ عباسی، همه جا بدین عنوان نامیده است. شاه عباس در غزل عباس تخلص می کرد. دو غزل زیر را هم، که مقطع مشترك دارد، از او دانسته اند:

محبت آمد و زد حلقه بر دل و جانم	درش گشودم و شد تابحشر مهمانم
نه هست هستم و نه نیستم، نمی دانم	که من کیم چه کسم، کافر، مسلمانم
اگر مسخر کفرم، که بست ز نارم	وگر متابع دینم، کجاست ایمانم
ازین دو هر دو نیم، بلکه عاشقم عاشق	محبت صنمی کرده نامسلمانم
دوروز شد که دگر عاشقم، بجان عاشق	بنوگلی که برد نقد دین و ایمانم
عجب که از الم عشق جان برد عباس	که درد بر سر درد است و نیست درمانم

علاقه او به شاعران بزرگ ایران

شاه عباس گویندگان بزرگ ایران را گرامی می داشت و بر آثار گرانبهای ایشان به دیده احترام نظر می کرده برای جمع آوری شرح حال و اشعار شاعران نامدار از بذل مال دریغ نمی کرد و در کتابخانه خود نمونه های نفیس از دواوین شعرای بزرگ به خط خوشنویسان شیرین قلم، و تصویرها و مینیاتورهای زیبا از نقاشان چیره دست، گرد آورده بود.

کسانی را که به نوشتن شرح زندگانی شاعران بزرگ و تذکره نویسی و تدوین منتخبات اشعار همت می گماشتند تشویق می کرد و موجب می داد. نویسنده تذکره گلستان هنر در شرح حال میرصدرالدین قزوینی می نویسد: «..... تذکره ای به سبک دولتشاه ترتیب داده بود و چهل سال در کار آن کتاب بود و نزدیک ده سال، هر سال مبلغی کلی از شاه عباس می گرفت که آن را اتمام کند و نکرد... پس از مرگ وی نیز وقتی که تذکره ناتمام به دست شاه رسید، فقط هفت شعر از آن را انتخاب کرد...»

از میان شاعران نامی ایران ظاهراً شاه عباس به فردوسی و حافظ بیش از دیگران علاقه داشته است. اشعار شاهنامه را بسیار دوست می داشت و در مجلس او شاعران سخن شناس خوش آهنگ شاهنامه را می خواندند. از آن جمله عبدالرزاق خوشنویس قزوینی بود، که از شاه سالی سیصد تومان حقوق می گرفت، و دیگری ملا یخودی گنابادی که شاهنامه خوانی مشهور بود و سالی چهل تومان موجب داشت و دیگر محمد خرسند و فتحی اصفهانی و حیدر. شاه عباس به خواجه شمس الدین محمد حافظ نیز ارادت و عقیده فوق العاده داشت و دیوان او را از خود دور نمی کرد. نوشته اند وقتی ملا محمد زمان زمانی یزدی شاعر، که به گمان خود اشعاری در جواب غزلیات خواجه ساخته بود، به خدمت شاه رفت و گفت که «دیوان خواجه را جواب گفته ام» شاه عباس به تمسخر فرمود: «جواب خدا را چه خواهی گفت». یکی از جهانگردان اروپایی در سفرنامه خود می نویسد که شاه عباس در باغی نزدیک آرامگاه حافظ نهال سروی به دست خود نشانداده بود، و چون این درخت را بیش از درختان سرو دیگری که در آن بالغ بود، مراقبت می کردند از همه بزرگتر و تنومندتر شده بود.

شاه و شاعران

شاه عباس به شعرای زمان نیز مهربانی بسیار می نمود، و هریک را که در شاعری زبردست تر و در ذوق و قریحه و دانش از دیگران برتر می دید محترم می داشت و در جمع مصاحبان و ندیمان خود داخل می کرد.

رفتار احترام آمیز او با شفائی شاعر

از شاعران معروفی که در خدمت وی بسر می برده اند یکی شرف الدین حسن، معروف به حکیم شفائی اصفهانی است که طبیب و ندیم شاه بود و در مسجد جامع اصفهان به طبابت می نشست. شاه او را به سبب شوخ طبعی و شیرین سخنی و دانش و مجلس آرائیش عزیز و

محترم می‌داشت و به القاب ملك الشعرا و ممتاز ایران مقتخر ساخته بود. دربارهٔ رفتار احترام‌آمیز شاه عباس نسبت به شفائی نوشته‌اند که روزی شاه با جمعی از امراء در محله نیم‌رود اصفهان، به حکیم شفائی که پیاده به طرف هارون ولایت می‌رفت، مصادف شد و همین که چشمش به شاعر افتاد اراده کرد که به احترام وی از اسب بزر آید ولی حکیم شفائی پیش دوید و شاه را از این کار بازداشت. شاه به او مهربانی بسیار کرد و امرا همگی به احترام وی از اسب به زیر آمدند و تا او نگذشت سوار نشدند. ولی چون شفائی در کار هجا و سرودن اشعار هزل‌آمیز مبالغه می‌کرد، مورد ملامت و عتاب شاه می‌شد تا آنکه عاقبت از هجا گفتن توبه کرد و در این باره قطعه‌ای نزد شاه فرستاد که چند بیت آن این است:

رسم هجا چو لازم ماهیت منست چون کهر با کزو نتوان شست جذب کاه
اما پسند صاحب ایران نمی‌شوم تا با منست این هنر اعتبار کاه
باردگر نه از لب و بس، از صمیم قلب تجدید توبه می‌کنم اما به دست شاه...
به خانهٔ شاعران می‌رفت

دیگر از شاعران دربار شاه عباس رکن الدین مسعود کاشانی، معروف به حکیم رکن است که مسیح تخلص داشت و پدرش نظام الدین علی نیز شاعر بود. این شاعر خوش نویس از جوانی به خدمت شهریار صفوی درآمد و درسفر و حضر در حلقهٔ ندیمان وی بود. شاه مکرر به خانهٔ او می‌رفت و یکبار در شهر کاشان سه روز میهمان او شد و در آن ایام حکیم رکن به دستور شاه تمام غزلیات بابا فغانی را جواب گفت. عدد اشعار او را نزدیک صد هزار بیت نوشته‌اند. از آن جمله دیوان مجموعهٔ خیال را برای شاه عباس گفته و این اشعار را در مدح او سروده است:

خداوند جهانست او، خدا نیست ولیکن از خدا یکدم جدا نیست
بلی او سایه‌ای باشد، خدائی نباشد سایه را از کس جدائی

شهی کآسمان زیر فرمان اوست دل دشمنان وقف پیکان اوست
جوان بخت عباس شاه دلیر که روبه شد از تیغ او نره شیر
و در وصف میخانهٔ شاه گفته است:
به میخانهٔ شاه يك ره درآی که شناسی آنجا سرخود زیبای
ز جوشیدن بادهٔ صاف او بود روز چون آب در روی جو
منی در صفا، رشك ماه منیر چو آئینهٔ غیب، روشن ضمیر

شاعری را به زر کشید

نسف آقا معروف به وجیه‌الدین شانی تكلو شاعر، در آغاز سال ۱۰۰۲ در اصفهان به حلقهٔ ندیمان شاه عباس درآمد، دو سال بعد روزی که شاه سفیران سنی مذهب ازبك و عثمانی را در شهر قم به حضور پذیرفته بود، شانی اشعاری را که دربارهٔ یکی از غزوات علی(ع) و درستایش آن حضرت ساخته بود در آن مجلس خواند و چون بدین بیت رسید:

اگر دشمن کشد ساغر و گر دوست به طاق ابروی مردانه اوست

شاه عباس وجد و خرسندی بسیار نشان داد، و شاید به سبب آنکه سفیران عثمانی و ازبك حضور داشتند، در تحسین شعر و شاعر مبالغه کرد، و دستور داد که در همان مجلس شانی را در ترازوی بزرگ کشیدند، زرها را به صلهٔ آن شعر بدو بخشید.

مناظرهٔ شاعران در حضور شاه

شاه عباس گاه شاعران را در حضور خود به مشاعره و مناظره یا بدیهه سرایی برمی‌انگیخت، و هریک را که بر دیگران پیروز می‌شد با تحسین و جایزه تشویق می‌کرد. تقی‌الدین محمد اوحدی بلیانی، در وصف یکی ازین گونه مجالس می‌نویسد که چون شاه عباس در سال ۱۰۰۰ پس از کشتن یعقوب‌خان ذوالقدر حکمران شیراز و مطیع ساختن فارس به اصفهان آمد، مردم شهر را آئین بستند و چراغان کردند. شاه شب هنگام با گروهی از سرداران و ندیمان و شاعران به تماشای چراغان رفت. در میدان نقش جهان تقی‌الدین اوحدی این رباعی را دربارهٔ چراغان ساخت و تقدیم کرد:

میدان صفاهان که زماه و پروین صدداغ نهاده بر دل چرخ برین
نه گشته چراغان که پی سجدهٔ شاه افتاده کواکبند بر روی زمین

شاه این رباعی تملق‌آمیز را پسندید و شاعر را تحسین کرد و از شاعران دیگر خواست که در همان مجلس اشعاری در وصف چراغان بسازند. اوحدی می‌نویسد که در این مجلس یاران و هم‌صحبتان و مجلسیان از اکابر و اعزّه بر روی زمین میدان بی‌تکلفانه نشسته صحبت با محبت می‌داشتند، و آن شهریار عالیمقدار عصا در دست بر سرپای ایستاده بود...

شاعران به فرمان شاه اشعاری ساختند، ولی به گفتهٔ اوحدی هیچیک به طبع همایون، مستحسن نیفتاد، مگر همان رباعی نخستین که او گفته بود. پس از آن شاه چون وعده کرده بود که گویندهٔ بهترین شعر را به الطاف خاص شاهانه سرافراز کند، اوحدی را با خود به قزوین برد و در سلك ندیمان خویش در آورد.

اوحدی می‌نویسد که در مجلس شاه، مکرر میان شاعران به فرمان او غزلها طرح می‌شد

و هرکس به قدر استعداد و قوت قریحه خویش اشعاری می سرود و در آن مجلس می خواند. اوحدی چندان مورد عنایت و لطف شاه بود که همکارانش او را شاه پسند لقب داده بودند، ولی شاه عباس او را بنگی شاعر می نامید.

وقتی نیز شاه عباس از شفائی و اوحدی و برخی دیگر از شاعران خواست که مثنوی حیدرتلبه از شعرای ترك را در بحر مخزن الاسرار نظامی به فارسی درآورند، اوحدی به فرمان او حکایتی چند از مثنوی ترکی را به فارسی ساخت و مجمع الانهار یا کعبه دیدار نام نهاد و حکیم شفائی نیز حکایاتی دیگر از آن مثنوی را فارسی کرد.

سخن مؤلف شعرالعجم نیز مؤید دیگر این مدعا است: «سطح فرهنگ و تمدن و تهذیب بالا رفته و در هر چیز زیاده از حد نفاست و تکلف شروع گردید، و آن در شعر و ادب اثری بسزا بخشیده و در شاعری نهایت درجه لطافت و نزاکت پیدا شد. خاندان صفوی که خود صاحب علم و فضل و سخن شناس بودند، از شعرا و سخن سرایان قدردانی نموده و شعر و ادب را ترویج می نمودند».^{۱۶}

اوضاع صوفیه و چگونگی تصوف در عصر صفوی

طائفه صوفیه

صوفی در عهد صفویه به مریدان و پیروان شیخ صفی الدین اردبیلی جد بزرگ پادشاهان صفوی و فرزندان او اطلاق می شد، شیخ صفی الدین و اولادش تاشیخ جنید فقط مرشد و پیر طریقت و پیشوای روحانی بودند که گذشته از ایران در ولایات ترك نشین روم (آسیای صغیر) و شام نیز مریدان و معتقدان بیشمار یافته بودند. شیخ جنید جدشاه اسماعیل که معاصر با امیر جهانشاه ترکمان قراقویونلو بود، در صدد برآمد که از گروه صوفیان و مریدان خویش در کشورگشایی و تحصیل سلطنت استفاده کند، یا به گفته مورخان، سلطنت صوری را با سلطنت معنوی توأم سازد. بدین منظور صوفیان را به غزا و جهاد با کفار تحریض کرد و خود را سلطان جنید خواند. از این تاریخ، صوفیان صوف پوش به لباس رزم درآمدند و سلاح مردم کشی برداشتند. در همان حال چون شیخ جنید از بیم امیر جهانشاه با گروهی از صوفیان به دیار بکر نزد امیر حسین بیگ آق قویونلو رفت و خواهر او را گرفت بر جمع مریدانش افزوده شد تا آنجا که چندی بعد با ده هزار تن از صوفیان به عنوان جهاد با عیسویان ترکمن از رود ارس گذشت و به

۱۶. تاریخ شعرا و ادبیات ایران، فخرداعی، ترجمه شعرالعجم، شبلی نعمانی، ج ۳، ص ۳

شرحی که در مقدمات تاریخ صفویه باید دید درجنگی که با شروان کرد جان خود را بر سر جهانجویی گذاشت.^{۱۷}

صوفی و قزلباش

سلطان حیدر پسر سلطان جنید برای اینکه صوفیان و مریدان صفویه را از دیگران ممتاز و مشخص گرداند، چنانکه در شرح کلمه قزلباش گذشت، طایفه ترکمانی را از سرایشان برداشت و به تاج سرخ دوازده ترك مبدل کرد و به همین سبب ایشان را از آن تاریخ قزلباش گفتند. در آغاز کار شاه اسماعیل مریدان و متابعان او را که مدتی همچنان صوفی می خواندند و به همین سبب در کشورهای اروپا پادشاه صفوی را که هم آوازه شهرتش به وسیله سیاحان و سوداگران و سفیران اروپائی به آن ممالک رسیده بود، صوفی بزرگ می نامیدند و این نام همچنان در دوران سلطنت صفویه بر پادشاهان باقی ماند و دیری نگذشت که عناوین صوفی و قزلباش با یکدیگر مرادف شد و کم کم در اواخر سلطنت شاه اسماعیل عنوان دوم غلبه کرد و اتباع و هواداران آن پادشاه یعنی تمام طوایف ترك نژاد گوناگونی که در رکاب وی شمشیر می زدند به قزلباش معروف شدند. از این زمان عنوان صوفی مفهوم مشخص تر و محدودتری یافت و بیشتر به خانواده هائی از طوایف قزلباش که در سابقه صوفیگری و ارادت و خدمت به خاندان صفوی از دیگران ممتاز بودند تعلق گرفت. به همین سبب صوفیان بیشتر از طوایف روملو و شاملو و قاجار بودند و شخص شاه نیز رئیس و پیشوای ایشان یا مرشد کامل خوانده می شد. در زمان شاه تهماسب گروه دیگری از شیعیان و اولاد مریدان قدیم صفویه نیز از دیار بکر و سایر نواحی آسیای صغیر به ایران آمدند و به جمع صوفیان پیوستند بطوری که هنگام مرگ آن پادشاه عدد ایشان در قزوین به ده هزار رسیده بود.^{۱۸}

شرایط صوفیگری

صوفیان از سایر طوائف قزلباش به شاه نزدیکتر و نسبت به او فداکارتر و مطیع تر بودند. رئیس صوفیان هر طائفه را خلیفه و رئیس تمام صوفیان را خلیفه الخلفا می گفتند و این مقام یکی از مقامات بزرگ بود زیرا خلیفه الخلفا از نظر صوفیان نایب مرشد کامل محسوب می شد و همگی اطاعت احکام او را مانند احکام شاه لازم و واجب می دانستند. شرط اساسی صوفی گری این بود که بی چون و چرا اوامر مرشد کامل را ادنی مراتب اخلاص شمرند. و

۱۷. زندگانی شاه عباس اول، ج ۱، ص ۱۸۰

۱۸. زندگانی شاه عباس اول، ج ۱، ص ۱۸۰

هرچند که از جانب پادشاه و ولی نعمت، بی عنایتی مشاهده نموده مورد قهر و سخط مرشد کامل گردند در راه طلب و منهج قدیم اخلاص آن را از نقص خود دانسته موجب تزکیه نفس و پاکی طینت شمرند به هزار گونه آزار و الم صوری و معنوی صابر بوده روی از درگاه مرشد کامل نتابند تا آلائش آن نقص را به عرق خجالت و زلال ازدیار خدمت پاک گردانیده خود را آماده توجه و التفات ظاهر و باطن گردانند....

جانسپاری و مردانگی لازمه صوفیگری بود؛ اگر یکی از صوفیان به مرشد کامل دروغ می گفت مستحق مرگ می شد. صوفیان دیگر بی درنگ او را بسزا می رسانیدند. در سال دوم پادشاهی شاه عباس اول، شاه وردی خان حکمران قراجه داغ پسر خلیفه انصار قراغلو به مقتضای سیاست از دولت صفوی روی برتافت و با جعفر پاشا سردار سپاه ترك حکمران تبریز از دراطاعت درآمد و پسر خود را نزد او فرستاد زیرا در این زمان قسمت غربی آذربایجان با شهر تبریز در تصرف دولت عثمانی بود و سرداران ترك به قراجه داغ نیز تجاوز کرده بودند. و چون شاه عباس در خراسان بود از جانب وی امید هیچگونه مددی نمی رفت. شاه عباس این سردار ناصوفی را سه سال بعد در سال ۱۰۰۱ به دست آورد و کشت و حدود بیست و پنج سال بعد از آن نیز در سال ۱۰۲۳ فرمان داد تا همدستان و موافقان او را به جرم ناصوفیگری بکشند.^{۱۹}

قراولان مخصوص شاه

پادشاهان صفوی قورچیان و قراولان دولتخانه و کاخ سلطنتی را از طبقه صوفیان انتخاب می کردند. ولی يك دسته از صوفیان نیز قراولان مخصوص شاه و پیوسته در حضور و همراه وی بودند تا او امرش را بی درنگ اجرا کنند. افراد این دسته هرگز سبقت خود را کوتاه نمی کردند و مانند سایر افراد قزلباش «تاج» بر سر می گذاشتند. اسلحه ایشان شمشیر و خنجر و تبرزین بود که بر شانه تکیه می دادند. عده آنان از دویست یا سیصد نمی گذشت. هر وقت که شاه بر کسی خشم می گرفت و به کشتن او فرمان می داد این کار را غالباً به صوفیان رجوع می کرد. صوفیان او را در حضور شاه با تبرزین یا شمشیر پاره پاره می کردند یا زیر لگد می کشتند. گاه نیز زنده می خورده‌اند. این دسته از صوفیان همواره با شاه حرکت می کردند و نگاهبان وی بودند. مگر وقتی او با زنان خود به گردش می رفت، در این صورت امر نگاهبانی به خواجه سرایان محول می شد. دولتخانه یا کاخ شاهی بست بود یعنی هر گناهکار یا محکومی که بدانجا پناه می برد درمان بود و هیچکس حتی خود شاه هم نمی توانست او را از آنجا بیرون کند. شاه فقط

۱۹. برای اطلاع بیشتر به تاریخ عالم آرای عباسی مراجعه شود.

می توانست دستور دهد که به او غذا ندهند تا ناگزیر خود از دولتخانه بیرون رود. به همین سبب صوفیانی که نگاهبان کاخ بودند از اینگونه پناهندگان استفاده بسیار می کردند. صوفیان شب هر جمعه و شبهای عید در محل خاصی از عمارات شاهی حلقه می زدند و به ذکر می پرداختند. در زمان شاه عباس دوم جای حلقه ذکر صوفیان، محلی به نام طاوس خانه بوده است.^{۲۰}

شاه عباس و صوفیان

شاه عباس از گروه صوفیان نیز متنفر بود و به ایشان اعتماد و محبت نداشت زیرا در آغاز پادشاهی وی به خیانت با پدر مخلوعش محمد خدا بنده همدست گشته بودند تا او را بار دیگر به سلطنت بنشانند. جلال الدین محمدیزدی منجم و ندیم خاص شاه در این باره مطالبی آورده است.^{۲۱}

انحطاط مقام صوفیه

در دوران سلطنت شاه عباس به سبب بی اعتنائی و رفتار تحقیرآمیز او با طبقه صوفیه کم کم از اعتبار و اهمیت آنان کاسته شد تا آنجا که کار ایشان از ملازمت و نگاهبانی شاه به جارو کشی عمارت دولتخانه و درباری و دژخیمی و امثال آن انجامید. معروف بود که صوفیان مجالس شبانه مخفی دارند و آنجا به کارهای ناشایسته مشغول می شوند. با اینهمه باز شبهای جمعه حلقه صوفیان تشکیل می شد و به ریاست خلیفه الخلفا به ذکر می پرداختند. خوراک ایشان نیز از مطبخ شاهی داده می شد و غالباً در معبر پشت دولتخانه پیش چشم مردم غذا می خوردند. با آنکه در این زمان از قدر و منزلت قدیم صوفیان کمتر نشانی مانده بود باز در نظر عامه محترم و مقدس بودند و مردم هنوز هم به مقام و قدرت روحانی ایشان عقیده داشتند چنانکه فی المثل لقمه ای از طعام مخصوص آنان را شفای دردهای خود می پنداشتند و حتی سران دولت و اشخاص عالی مقام و صاحب نسب نیز با کمال عقیده و ایمان لقمه ای از خوراک ایشان را مانند طعام شفا بخش و متبرکی می خوردند. عقیده مردم به صوفیان چندان بود که شاه عباس هم با آنکه ایشان را نمک ناشناس و قلاش می شمرد، ناچار به ظاهر خود را به آن طائفه عقیده مند نشان می داد. خلیفه الخلفا در این زمان یکنوع مقام روحانی درباری یافته بود. روزهای عید با دیگر صوفیان دربارگاه شاهی حاضر می شد و با کاسه نباتی که در دست داشت نزدیک شاه می رفت و عید را تبریک می گفت. شاه حبه نباتی را از کاسه بر می داشت و در دهان

۲۰. زندگانی شاه عباس اول، ج ۱، ص ۱۸۴

۲۱. زندگانی شاه عباس اول، ج ۱، ص ۱۸۵

می گذاشت. اعیان و سران کشور نیز هر يك حبه‌ای برمی گرفتند و به احترام بر سر و چشم می نهادند و می خوردند. گاه نیز بزرگان و اعیان و سایر مردم از هر طبقه برای طلب بخشش و آمرزش نزد خلیفه الخلفا می رفتند و به زانو درمی آمدند. او نیز با ترکه عصائی که در دست داشت چند ضربت بر شانه و پشتشان می زد و بدین ترتیب گناهانشان را می بخشید و این عمل را اعتراف می گفتند.^{۲۲}

اوضاع دینی و مذهبی

چنانکه در فصول گذشته به اختصار گفته شد، پادشاهی سلسله صفویه براساس وحدت مذهب استوار بود. و آن مذهب که به وسیله همین سلسله مذهب رسمی ایران شناخته شد، مذهب شیعه اثنی عشری بود. و از آن تاریخ تاکنون همین مذهب همواره مذهب اکثریت نزدیک به اتفاق مردم ایران و مذهب رسمی کشور ماست. مذهب شیعه از آغاز در میان ایرانیان پیروان و حامیان بیشمار داشته و قطع نظر از جنبه تحقیق مذهبی، موجبات و علل سیاسی و اجتماعی برای ترویج و تقویت و گسترش آن میان مردم این سرزمین وجود داشته که این رساله را گنجایش بحث پیرامون آن نیست و این اندازه مسلم است پیروان شیعه و سنی از آغاز رواج دین اسلام در ایران، در این سرزمین با هم به نزاع و اختلاف پرداخته بودند ولی این اختلافات در دوران حکومت مغولان و تیموریان شدت و قوت گرفت و در آغاز ظهور صفویه به کمال اوج خود رسید. توضیح آنکه شیخ صفی الدین جد صفویه که نسبت سلسله شاهان صفوی بدواست و از اقطاب بزرگ بود و پیروان بسیار داشت، به این اختلاف دامن زد. او می خواست بدین وسیله هم قدرت معنوی خود را تقویت کرده و هم زمینه را برای بدست آوردن حکومت فراهم سازد. جانشینان شیخ صفی نیز به همین جهت کار دامنه زدن به اختلافات شیعی و سنی را تعقیب کردند تا اینکه شاه اسماعیل اول مؤسس سلسله صفوی براساس ترویج مذهب تشیع و حمایت از آن به سلطنت رسید و حکومت واحد مستقلی را تأسیس کرد و مذهب شیعه را مذهب رسمی کشور اعلام نمود و در واقع میان کشور عثمانی که بزرگترین حکومت اسلامی بود و سایر حکومت‌های سنی مذهب مشرق یعنی هند و افغانستان و ترکستان سدی سدید ایجاد کرد، و به تدریج به اختلافات مذهبی شیعه و سنی رنگ ملی و سیاسی داد. [۱]

شاه اسماعیل اول چون بر تخت سلطنت ایران جلوس کرد (دوم رمضان ۹۰۷ در تبریز)

برای ترویج مذهب تشیع و برانداختن مذهب تسنن از هیچگونه خشونت و خونریزی امتناع نکرد، و با اینکه در آغاز سلطنت وی بیشتر مردم ایران سنی مذهب بودند و از اصول مذهب شیعه شاید آگاهی نداشتند، فرمان داد مؤذنان دو فقره اشهدان علیا ولی الله و حی علی خیر العمل در اذان و اقامه ذکر کنند.^{۲۳} همچنین شاه اسماعیل دستور داد که گروهی از مریدان خویش که به تبرائیان موسوم بودند در کوچه و بازار به آواز بلند از خلفاء ثلاثه و همه دشمنان یازده امام دیگر و خلاصه همه دشمنان ائمه اثنی عشر اظهار تبری کنند و هر کس صدای تبرائیان در طعن و سرزنش دشمنان آل علی می شنید می باید می گفت «بیش باد» کم مباد و اگر تسامح می کرد گویا مورد آزار ماموران قرار می گرفت.^{۲۴}

سخت گیری شاه اسماعیل بر سنیان و اجرای اوامریاد شده بر بیشتر مردم و حتی برخی از علمای شیعه گران آمد و موجب نگرانی شد بطوری که جمعی از علمای تبریز پیش از تاجگذاری نزد شاه رفتند و اظهار کردند که بیشتر مردم تبریز سنی هستند و بیم آن می رود که اجرای فرامین شما موجب شورش شود و فتنه ای برپا شود. شاه صفوی در جواب گفت: مرا به این کار باز داشته اند و خدای عالم و حضرات ائمه معصومین همراه منند و من از هیچکس باک ندارم، به توفیق الله تعالی اگر رعیت حرفی بگویند شمشیر می کشم و یک کس زنده نمی گذارم.^{۲۵} یکی دیگر از نمونه های رفتار شاه اسماعیل با پیروان مذهب تسنن عملی است که درباره گور ابوحنیفه کوفی زیارتگاه سنیان پس از فتح بغداد کرد.

از زمان شیخ حیدر پدر شاه اسماعیل دیسته ای از شیعیان به نام حیدریه در برخی از ولایات آسیای صغیر ظهور کردند که اعقاب ایشان تا یک قرن پیش به همین نام یا به اسامی رازیه و سبعیه و بکتاشیه باقی بودند. پیروان طریقت حیدریه در مذهب خود چندان تعصب داشتند که ثواب کشتن یک سنی را با ثواب قتل پنج کافر حربی برابر می شمردند. به عقیده ایشان پیروان تسنن از حریت اسلامی خارج بودند، و بدین سبب کشتن مردانشان واجب و خرید و فروش زنانشان حلال بوده. پیروان طریقت حیدریه نیز در زمان شاه اسماعیل به دستور وی به تحریکات و تبلیغاتی دست زدند که مایه خشم سلطان سلیم خان اول ملقب به یاوز

۲۳. چنانکه می دانیم پیروان تسنن این دو قسمت را در اذان نمی آوردند ولی پیروان شیعه قسمت حی علی خیر العمل را جزو اذان و اقامه می دانند. ولی فقره اشهدان علیا ولی الله را جزء اذان یا اقامه نمی دانند بلکه به قصد تمین و تقرب ذکر می کنند و اگر کسی آن را به عنوان اجزاء اذان یا اقامه بخواند تشریع و حرام می دانند.

۲۴. زندگانی شاه عباس، ج ۳، ص ۳۱

۲۵. نقل از ترجمه تاریخ ادبیات برون، رشید یاسمی، ص ۴۲ و زندگانی شاه عباس، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۷۸

پادشاه عثمانی گردید و آن پادشاه را به کشتن چهل هزار تن از شیعیان آسیای صغیر برانگیخت.

از آن جمله شیخ فضل الله نام از سران این فرقه در میان قبایل یورک کتابی درباره معتقدات طریقه حیدریه به عنوان حیدرثانی منتشر کرد، که نسخه ای از آن به دست سلطان سلیم خان افتاد و از مندرجات آن چندان خشمگین شد که درحمله به خاک ایران مصمم گشت و پیش از آنکه به آذربایجان تازد در سال ۹۲۰ فرمان داد تمام پیروان مذهب شیعه را که در ولایات عثمانی بسر می بردند از هفت ساله تا هفتاد ساله یا بکشند یا به زندان اندازند. به گفته مورخان زمان، چهل هزار تن از شیعیان به فرمان وی کشته شدند و پیشانی باقی را با آهن گداخته داغ کردند تا همه جا شناخته شوند و آنان را با بستگان و اولاد کشته شدگان به متصرفات اروپایی دولت عثمانی بردند و در نتیجه همین اختلافات و خونریزیهای مذهبی جمعی از علمای عثمانی نیز فتوی دادند که کشتن هر فرد شیعه ایرانی برابر با کشتن هفتاد کافر حربی است.

رفتار شاهان صفوی بعد از شاه اسماعیل نیز کم و بیش با سنیان مانند رفتار سرسلسله خود بود. مگر آنکه گاه به اقتضاء امور سیاسی و نظامی تخفیف می یافت. تنها شاه اسماعیل دوم جانشین شاه تهماسب در باطن به مذهب سنی تمایل داشت و طعن و لعن خلفاء و عایشه را منع کرد و سعی کرد آثار و رفتار پیشینیان را از نوشته هایی که در مساجد و محرابها بود محو کند. و همین رفتار وی سبب شد که سران قزلباش به دستگیری خواهرش سرانجام او را مسموم کردند. باری هیچگاه سنیان در امنیت کامل نبودند و همین رفتار شاهان صفوی با سنیان بدون عکس العمل از طرف دولت عثمانی نماند و علاوه بر آن بسیاری از جنگ و خونریزیها میان ایران و عثمانی ناشی از همین رفتار و تعصب مذهبی بود.

رفتار شاهان صفوی با پیروان سایر مذاهب و طریقه هایی که در ایران تابعانی داشتند به استثنای عیسویان و احياناً یهودیان بهتر از رفتار آنان با سنیان نبود. مثلاً نقطویان یا پسرخانیان را بکلی از میان بردند. بی مناسبت نیست که به اجمال وضع پیروان این طریقه را در زمان صفوی و اجمالی از عقاید و اعمال آنان را بیاوریم.

آیین نقطویان

شاه عباس اول و نقطویان - نقطویان یا پسرخانیان پیرو مردی بودند به نام محمود پسرخانی گیلانی که ظاهراً در سال ۸۰۰ در زمان سلطنت امیر تیمور گورکان مذهب نقطوی را بنیان گذاشت. این مرد خود نخست از پیروان سید فضل نعیمی استرآبادی پیشوای حروفیه بود. فضل او را به سبب خودپسندی و نافرمانیش طرد کرد و به همین سبب به محمود مطرود و مردود

مشهور شد. نوشته‌اند که مردی پرهیز کار و دانشمند و زیرک و سخندان بود و بنا بر عقیده مذهبی خود هرگز زن نگرفت. چندی در حدود رود ارس زندگی می‌کرد و سرانجام در سال ۸۳۱ درگذشت. یا به گفته برخی از مورخان خود را در تیزاب افکند و هلاک کرد. از زندگانی وی بیش ازین خبری نیست و از نام پیروان و مریدانش نیز در تواریخ زمان او نامی نبرده‌اند. اما مسلم است که مذهبش در قرن‌های نهم و دهم رونق و رواج فراوان یافته و پیروانش در ایران و هندوستان و آسیای صغیر بسیار بوده‌اند.

نقطویان یا اهل نقطه را به سبب آن بدین نام خوانده‌اند که محمود، ظهور و خلقت هرچیز را از خاک می‌دانست و آن را نقطه می‌خواند. از میان ایشان هر کس را که زن نگرفته بود واحد و هر کس را که زناشویی کرده بود امین می‌گفتند. زن نگرفتن در آئین ایشان پسندیده بود و محمود پیروان خویش را از ازدواج بر حذر می‌داشت. محمود نیز مانند استاد خویش فضل استرآبادی، خود را مهدی موعود می‌خواند. می‌گفت که دین اسلام بر افتاده و دور عرب به آخر رسیده است. از این پس دین، دین او و دور، دور عجم است، و این دور هشت هزار سال دوام خواهد یافت. محمود شانزده کتاب و هزار و یک رساله نوشته و هر یک را نامی مخصوص نهاده است. او نیز مانند فضل قرآن را تفسیر می‌کرد و با افکار و آراء خویش هماهنگ می‌ساخت. پیروان محمود را پسپخانیان و محمودیه نیز نامیده‌اند. مسلمانان این گروه را ملحد می‌شمردند زیرا که خدا و رستاخیز و بهشت و دوزخ و جهان دیگر را منکر بودند و می‌گفتند که پاداش یا مکافات حسن و قبح اعمال آدمی در همین دنیا به او خواهد رسید. انسان کامل را که بیشتر به نام مرکب مبین می‌خواندند ستایش می‌کردند. و معتقد بودند که آنچه تا آن زمان به نام خدا خوانده می‌شد، همین انسان کامل است. نقطویان ظاهراً از تأثیر اینگونه عقاید به اصطلاح زمان، وسیع‌المشرب شده بودند. یعنی به رسوم شرع اعتنا نداشتند آزادانه شراب می‌نوشیدند و چنانکه دشمنان و مخالفان نشان نوشته‌اند مادر و خواهر و دختر و پسر خود و دیگران را، بر پیروان خویش مباح می‌دانستند و سخنانی می‌گفتند که سایر مسلمانان آنها را به کلمات واهی و انحراف از طریق شریعت و سیر در راه الحاد تعبیر می‌کردند. نقطویان را تناسخیه نیز نامیده‌اند. از آن جهت که می‌گفتند هرچه در این جهان صورت و پیکری دارد، ذرات وجودش همواره باقی خواهد بود، و پیاپی به صورت‌های دیگر، از سنگ و گیاه و جانور و انسان، جلوه‌گر خواهد شد. چنانکه از شکل و کردار و خوی هرچیز و هر کس می‌توان به صورت و کردار او در حیات پیشینش پی برد. درک این معانی را احصاء و احصاء کننده را محصی می‌خواندند. آئین نقطوی را به سبب آنکه محمود بر آیات قرآن تفسیرهای نو و شگفت‌انگیز نوشته

بود زنده و پیروان آن را زندیق نیز گفته‌اند. برای اینکه عقیده مورخان ایران درباره محمود پسیخانی و آئین نقطویان روشن‌تر گردد، مضمون يك قسمت از روایت نویسنده دبستان المذاهب را که در این باب مفصل‌تر از دیگران بحث کرده است، نقل می‌کنیم: «شخص واحد محمود از مسجوان، که دهی است از گیلان زمین سربرزد، و عالم و عامل و متقی و پرهیزکار و فصیح بود. در ششده هجری ظاهر شد. گویند جسد محمد کاملتر شد و از آن محمود سربرزد و نبشك مقاماً محموداً خبر آن است.... اجزای جسد انسانی از ظهور آدم صفی در ترقی بودند تا به رتبه محمدی که معراج است بهره‌ور شدند. در این وقت چون اکمل و اصفی گشت محمود سربرزد و بنابراین گفته‌اند:

از محمد گریز در محمود کاندران کاست و اندرین افزود

و اینکه حضرت رسالت پناه محمدی به علی گفت: انا و علی من نور واحد و لحمك لحمی و جسمك جسمی اشارت بدانست که صفات و قوت اجزا و اجساد همه انبیاء و اولیاء به هم آمد، و از آن جسد محمد و علی مخمر گشت؛ بدینسان گزیده اجزای محمد و علی فراهم شد، و با هم آمیخت و از آن پیکر محمود در سرشت.

از درویش صفا و درویش بقای واحد و درویش اسماعیل و میرزاتقی و شیخ لطف‌الله و شیخ شهاب که از امنایند نامه نگار شنید که شخص واحد نقطه می‌گوید و خاک را می‌خواهد و عناصر دیگر به زعم او از خاک موجودند آفتاب را نفس آتش داند و کعبه عبادت و آتشکده طاعت ذات اقدس او را خوانند.... و آسمان را هوا و ماه را نفس آب شناسند و به رجعت قائل است بدین آئین که چون بمیرد و به خاکش برند اجزای بدنی او به صورت جمادی یا نباتی جلوه کند تا آن نبات غذای حیوان شود یا بخورد انسان رسد پس به کسوت انسانی درآید....

و محمود را نسخ‌ها و رسم‌ها است در برابر شرایع انبیاء و سراسر مصحف را مطابق «عقیده» خویش تأویل کرده. از مقررات او آن است که مجرد و واحد و متأهل را امین می‌خوانند. آئین ستوده در پیش او آن است که در مدت العمر به پارسائی و درویشی و مجرد گذراند. چون او را میل به تعلق نبود، مگر قدر غذای لذیذی. چنین کس در ترقی باشد و واحد گردد و به مرتبه الله که مرکب مبین است رسد. و اگر امینی را میل آمیزش زن باشد در همه عمر یکبار سزد و اگر نتواند در هر سالی یکبار و اگر نتواند در چله‌ای یکبار و اگر نیارد در ماهی یکبار و اگر نتواند در هفته‌ای یکبار... از واحدی منقول است که چون کسی از نشاء مردمی به نشاء حیوانی و از جانوری به نباتی نزول کند، و از نباتی به جمادی گراید. همچنین برعکس آثار و خوی او را در هر نشاء محصی شناسد و احصاء کند از خلق به خلق او پی برد.... فقهای و سواسی

دست و ذهن آب کش سپید جامه دوست غاز شوند که هر دم سر به آب فرو برند و درنشأه نباتی چوب مسواک و رحل و حصیر و جانماز و درحالت جمادی سنگ یا خار او لوح مزار و قبله نما گردند، و کرم شب تاب مشعل داری است که به تدریج نزول کرده بدین پیکر درآمده و سگ درنشأه سابق ترك قزلباش بوده که شمشیر کجش دم شده و بالفعل ترکی می فهمد. چون چنخ گونی برون رود و چنخ به ترکی برون آی باشد...

یکی دیگر از نویسندگان قرن یازدهم هجری قمری نیز درباره محمود و آئین نقطویان چنین نوشته است: «طایفه دوم از منکران وجود واجب، ملاحظه تناسخیه اند که خود را نقطویه می خوانند. مبده اشیا را ذات مربع می گویند و آن عبارت است از روح انسان نزد ایشان. و خود را خدا می دانند و می گویند که تا خود را نشناخته بنده است و چون خود را شناخت خداست. و کلمه ایشان این است: «لا اله الا المركب المبین». و مراد ایشان از مرکب مبین آدمی است. و واضع این مذهب محمود پسیخانی است، لعنه الله تعالی. و از جمله اصول ایشان یکی این است که موجود نیست جز مرکب و محسوس و ایشان منکر وحدت و بساطت معقولند، تعقل و تصور را کواذب می دانند و از جمله فروع مذهب ایشان این است که بعد از شناختن خود که دانست خداست مادر و برادر و خواهر و پسر و دختر و تمام منہیات مباح می شود و در همه تصرف می کنند، و اتحاد نزد ایشان این است که عورات یکدیگر را به حضور یکدیگر فساد کنند و با یکدیگر كذلك و يك مرد را چهار عورت ظلم می دانند و يك عورت را به چهار مرد می دهند، و فرزند را به حسب میل او به هر کدام حکم می کنند».

رفتار شاه تهماسب اول با نقطویان - پیروان آئین نقطوی پس از مرگ محمود پسیخانی درسراسر ایران پراکنده شدند و به تبلیغ آئین خود پرداختند. چنانکه از تاریخهای زمان برمی آید، نقطویان در ولایت کاشان و نطنز مخصوصاً در محل فین بسیار بوده و بسیاری از سخن سنجان و شاعران این ولایت از آئین محمود پسیخانی پیروی می کرده اند. در زمان شاه تهماسب اول گروهی از مردم انجدان و نواحی کاشان به نقطوی بودن متهم شدند، و آن پادشاه امیرخان موصول حکمران همدان را با سرداری دیگر مأمور کرد که بر کاشان بتازند و آن جماعت را دستگیر کنند. نویسنده تاریخ الفی در وقایع سال ۹۸۲ در این باره چنین می نویسد: در ایران جمعی از اهالی انجدان و رستاق کاشان به مراد نامی که دعوت امامت می کرد، اتفاق کردند و جمعی دیگر هم در آن نواحی به متابعت محمود پسیخانی که دعوت نبوت می کرد متهم شدند. شهریار ایران امیرخان موصول حاکم همدان را از راه همدان به انجدان فرستاد و بدیع الزمان والد راقم حروف را به کاشان تعیین نمود و هر دو فوج به ایلغار روان شدند و جمیع

آن مردم را به دست آوردند و به درگاه فرستادند. و مراد که پسری در نهایت حسن و جمال بود در دولتخانه محبوس شد و جمعی کثیر از متابعانش به قتل رسیدند و اموال بسیار از آن جماعت واصل خزانه شد، چه از تمامی ولایت سند و کیچ و مکران تحف و هدایا برای ایشان فرستاده بودند. در شهر قزوین نیز شاه تهماسب گروهی از نقطویان را به حبس انداخت که از آن جمله یکی حیاتی شاعر کاشانی بود. این مرد دوسال در زندان بسر برد و چون خلاص یافت، پس از مرگ آن پادشاه به هندوستان رفت و به خدمت نورالدین محمد جهانگیر پادشاه تیموری هند درآمد. در سال ۹۷۳ نیز شاه تهماسب یکی از شاعران و دانشمندان اصفهانی به نام ابوالقاسم امری را که نزد وی منزلت و مقامی بزرگ داشت به اتهام نقطوی بودن کور کرد. رفتار این پادشاه را با درویش خسرو قلندر نقطوی نیز در کتب مفصل تاریخ به تفصیل آمده است.

پس از مرگ شاه تهماسب اول چون جانشینان وی گرفتار اختلافات داخلی یا سرگرم جنگ با سلطان عثمانی و دفاع از آذربایجان بودند نقطویان در کار تبلیغ و انتشار آئین خود آزادی بیشتر یافتند و چنانکه بیش از این اشاره کرده ایم ولایت کاشان یکی از مراکز مهم پیروان محمود پسیخانی شد. ولی در سال ۹۹۴ دوسال پیش از آنکه شاه عباس در قزوین به تخت سلطنت نشیند، در زدو خوردی که میان طرفداران شاه محمد پدر شاه عباس و ولیجان خان ترکمان حاکم کاشان در حدود نظنز روی داد جمعی از نقطویان نیز کشته شدند که از آن جمله یکی افضل دوتاری ساززن و دیگری میر بیغمی نام از سران آن فرقه بود.

شاه عباس و نقطویان - شاه عباس از آغاز پادشاهی مصمم بود که در ایران فرمانروای مطلق گردد و هرگونه قدرت و حکومتی را جز قدرت و حکومت شخص خویش براندازد به همین سبب همچنان که از لحاظ سیاسی سرداران مقتدر و صاحب نفوذ قزلباش را در اندک زمان از میان برداشت از لحاظ مذهبی نیز نسبت به کسانی که با تبلیغ آئین های تازه مایه ایجاد اختلاف دینی و اخلاقی می شدند، خشونت و سختگیری بسیار کرد. در سال چهارم پادشاهی او (سال ۹۹۹) ابوالقاسم امری که در زمان شاه تهماسب به اتهام نقطوی بودن کورش کرده بودند به دستگیری گروهی از مریدان و معتقدان خویش شورشی بزرگ برپا کرد و بنیادخان حکمران فارس ناچار او را گرفت و به زندان افکند لیکن علمای شیراز که او را ملحد و کافر می شمردند حکم به قتلش دادند و مردم شهر را به کشتن وی برانگیختند و سرانجام در زندان با کارد و قلمتراش پاره پاره اش کردند. چنانکه از تاریخ برمی آید ظهور این فتنه نیز شاه عباس را در برانداختن نقطوی که در شهرهای بزرگ ایران پیروان فراوان یافته بود مصمم تر ساخت.

شرح رفتار شاه عباس را با درویش خسرو قلندر نقطوی و چند تن از هم کیشان وی

مانند یوسفی ترکش دوز که سه روز به جای خود بر تخت سلطنت نشاند (در سال ۱۰۰۱) در کتب تاریخ به تفصیل نوشته اند. پس از کشتن این دوتن پادشاه صفوی هر کس را که به نقطوی بودن متهم بود کشت و تا چند سال از جستجوی ایشان دست برنداشت. از جمله کسانی که بدین اتهام کشته شدند، یکی میرسیداحمد کاشی معروف به پیراحمد از امنای نقطویان بود که شاه عباس او را به گفته منشی مخصوصش «به دست مبارک خود شمشیر زد و دوپارهٔ عدل کرد و تفصیل کشتن او را در مجلد دوم این تاریخ نگاشته ایم.» در میان نوشته‌های پیراحمد پیمان نامه‌هایی از پیروان و مریدان وی بدست آمد و از این راه نیز جمعی از نقطویان شناخته و کشته شدند. تنها یکی از خوشنویسان و شاعران کاشان به نام ملامحمد باقر خرده برندی از این میان جان به سلامت برد. یکی از مورخان زمان در این باره چنین نوشته است: شاه عباس پس از کشتن پیراحمد متوجه دیگران گردید. در میان آن جماعت جوانی بود ملاباقر نام، ظاهرش در کمال همواری و ملائمت، بسیار خوش طبع و ظریف و درخوش نویسی ثانی میرمعز، شعرش در غایت عذوبت و سلاست و کمال عشق و محبت، از ادای کلام منظومش ظاهر... شاه از او پرسید که ترا چه برین داشت که دامن اعتقاد خود را به لوٲ این تهمت و بدنامی آلوده ساختی؟ ملاباقر جبین تضرع بر زمین عجز نهاد و گفت که به اختیار در این ورطه نیفتم. از این جماعت بد عاقبت یکی پسری دارد در غایت حسن و جمال و نهایت غنچ و دلالت... من شیفتهٔ عشق او گشتم و چون پدر و مادرش از عشق من خبر شدند، پسر را از آشنائی با من منع کردند و کار من به جنون کشید. عاقبت یکی از یاران من باب ترحم گفت: ای فلان علاج تو آن است که بنا بر مصلحت به سلك ایشان در آئی و روش ایشان اختیار کنی تا محرم و محل اعتماد گردی. من مدتی مردد بودم عاقبت عشق بر صبر غالب آمد و عنان اختیار مرا بر تافت. دیگر آنکه من از روش نامعقول ایشان اطلاعی نداشتم و در این مهلکه به زور جاذبهٔ عشق افتادم. باقی امر شاه است و ملاباقر به یمن عشق از کشته شدن جان بدر برد و نواب کامیاب او را توبه داد و به رکن- السلطنه فرهاد خان سپرد تا کاتب سرکار خاصه باشد. جمعی را نیز به اتهام نقطوی و ملحد بودن در اصطهبانات فارس دستگیر کردند و به فرمان شاه کشتند. از سران قزلباش هم بوداق بیگ دین اغلی استاجلو که مرید درویش خسرو بود کشته شد. درساهو نیز پزشکی به نام مولانا سلیمان ساوجی را به اتهام نقطوی بودن گرفتند و به دستور شاه به علما سپردند. علما به ظاهر شرع رفتار کردند و رای دادند که چون از وی کاری برخلاف شرع سر نزده کشتنش جائز نیست. اما از آنجا که ممکن است چهارال را گمراه کرده باشد یا گمراه کند، بهتر است که به زندان ابد محکوم شود. پس او را به زندان انداختند. بیچاره چند روزی در حبس به سربرد تا

آنکه «بندگان اشرف (یعنی شاه عباس) از رسوخ اعتقاد و شریعت پروری قتل او را راجح دانستند و به یاران ملحق گردید.»

در سال ۱۰۱۰ هم که شاه عباس از اصفهان پیاده به مشهد می‌رفت دوتن از پیشوایان نقطوی به نام درویش کمال اقلیدی و درویش تراب (یا ترابی) و چند درویش دیگر از مریدان آن دو باوی همراه شدند. شاه عباس چون به نقطوی بودن ایشان پی برد همگی را در کاروانسرای قوشه به تیر تفنگ کشت.

نویسندهٔ دیستان المذاهب در فصلی از این کتاب می‌نویسد که نقطویان شاه عباس را هم از خود می‌دانستند و می‌گفتند که او رموز آئین محمود پسیخانی را از درویش تراب و درویش کمال که هر دو در آئین نقطوی به مقام وحدت رسیده بودند فراگرفت و چون نمی‌خواست راز خود را فاش کند آن هر دو را کشت و درباره کشتن آن دو چنین نوشته است: «عقیده محمودیان آن است که شاه عباس چون به تراب و کمال که واحدی کامل بودند رسید از ایشان مطالب را فرا گرفت و نخواست که خود را فاش کند هر دو تن را کشت. گویند اگر چه خود را شناخت اما کامل نبود چه بهر دنیا و آشکار ساختن خود کمال را کشت. و هم از امینی شنیده شد که شاه عباس امین کامل بود و هر کس را در این دین رسا نمی‌یافت می‌کشت چنانکه با من صحبت داشت و التماس بودن در اصفهان نمود چون نپذیرفتم زاد راه و توشه سفر هندی داد. گویند در آن اوان که شاه عباس پیاده به مشهد آمد با تراب گفت که از پیادگی رنجورم. او پاسخ داد که این دناوت طبع تست. چه این امامی که برای او راه می‌پیمائی اگر بحق پیوسته چرا در نشیب لاج مشهدش می‌جوئی و اگر بحق نبیوسته از او چه توقع داری، امام زنده را دریاب. شاه پرسید که امام زنده کجاست؟ تراب گفت که من. جواب داد که ترا به بندوق (تفنگ) می‌زنم، اگر بندوق به تو کار نکند، به تو بگروم: تراب پاسخ داد که امام رضای شما به دانه انگوری مرده است، من از گلوله بندوق چسان زیم. سرانجام به ضرب گلوله بندوق شاه درگذشت. کمال چون اظهار هم‌آئینی کرد او را نیز به تراب ملحق ساخت....»

در سال ۱۰۲۰ نیز ملایاز منجم که در شاعری و نجوم و رمل دست داشت و در خدمت عمه اش زینب بیگم بود به جرم اینکه از علم «اعداد و نیز نجات» آگاه است به فرمان شاه عباس کشته شد.

به سبب سختگیری‌های شاه عباس بسیاری از نقطویان از ایران گریختند و به هندوستان رفتند. زیرا در این زمان پادشاهی دانش پرور و آزاد فکر و هنر دوست و بلند نظر در آن سرزمین سلطنت می‌کرد. جلال‌الدین محمد اکبر که از سال ۹۶۲ پس از مرگ پدرش

ناصرالدین محمدمایون بر تخت پادشاهی هندوستان نشسته بود، مردی بسیار خردمند و روشن-بین و آزادمنش و برخلاف پادشاهان اول سلسله صفوی و بسیاری از سلاطین عثمانی از تعصبات دینی عاری و پیراسته بود. بر جنگ‌های شیعه و سنی و مردمکشی‌ها و یغماگری‌هایی که فرمانروایان ایران و عثمانی به عنوان جهاد با عیسویان در کشورهای گرجستان و بالکان می‌کردند، به چشم تنفر و انزجار می‌نگریست و تمام افراد بشر را مسلمان یا کافر شایسته عطا و مهریانی می‌شمرد. میان رعایای هندو و مسلمان خویش فرقی نمی‌گذاشت. با شاهزادگان برهمنی مذهب هند وصلت کرد و گروهی از اشراف هندو را به کارهای بزرگ لشکری و کشوری گماشت. هر شب از علمای مسلمان و عیسوی و بودائی و برهمنی و غیره مجلس مناظره و مباحثه ترتیب می‌داد و بیانات هر یک را دیراثبات حقانیت مذهب خویش باگشاده روئی می‌شنید. به همین سبب از زمان شاه تهماسب اول بسیاری از مردم روشن فکر و نیکونهاد ایران و جمعی از پیروان آئینهای گوناگون و شاعران و نویسندگان و نقاشان و خوشنویسان و اهل علم و ادب به هندوستان مهاجرت کردند و در دستگاه اکبر صاحب جاه و مقام شدند. در دوران پادشاهی وی کتاب‌های مفید بسیار نیز از شعر و تاریخ و فلسفه به زبان فارسی نوشته یا از سایر زبانها خاصه زبان سنسکریت به فارسی ترجمه شد.

جلال‌الدین محمد اکبر چون در سالهای اول سلطنت شاه عباس شنید که او در کشتن سران دولت ایران و سرداران قزلباش افراط می‌کند و مخصوصاً پس از آنکه خبر کشتن جمعی از پیروان آئین نقطوی به وی رسید ظاهراً به تحریک و تحریض شیخ ابوالفضل علامی پسر شیخ مبارک ناگوری که مردی بسیار فاضل و روشن بین و از جمله ندیمان و دبیران خاص وی بود، دو تن از بزرگان دربار خویش را با نامه‌ای دوستانه به سفارت نزد شاه عباس فرستاد و مخصوصاً در آن نامه به پادشاه جوان ایران نصیحت کرد که اختلاف عقاید و آراء مذهبی را بهانه مردمکشی و ریختن خون مردم نسازد، و بر همه بندگان خدا از هر دین و آئین که باشند به چشم گذشت و عطا و نظر کند، و در احوال کسانی که در جامه ظاهر فریب و تعصب و تدین در تخریب اساس دولت می‌کوشند مراقبت نماید. چون پیروان همه ادیان و مذاهب در هندوستان آزاد بودند کم کم بسیاری از مردم روشن فکر و هنرمندان و شاعران و مخصوصاً کسانی که به سبب پیروی از آئینهای نوجان و مخالفت با مقامات صاحب نفوذ روحانی به الحاد و بی‌دینی متهم می‌شدند برای حفظ جان به آن کشور پناه بردند و در حمایت جلال‌الدین اکبر قرار گرفتند. چنانکه در قرن یازدهم پیروان ایرانی بسیاری از ادیان و مذاهب در هند بسر می‌بردند و به آزادی تام مردم را به آئین خود می‌خواندند. گروهی از نقطویان نیز به سبب سختگیریهای پادشاهان صفوی به

هندوستان گریختند که مهمترین ایشان میرشریف آملی است. میرشریف ظاهراً پیش از پادشاهی شاه عباس به هندوستان رفت و در دربار اکبر با پیروان مذاهب دیگر به بحث و گفتگو پرداخت و از جانب آن پادشاه به مقامات و مناصب بزرگ رسید.

از شاعران و نویسندگان نقطوی که در زمان شاه عباس به هندوستان رفته اند محمد شریف و قوعی نیشابوری (متوفی به سال ۱۰۰۲) و میرعلی اکبر تشبیهی کاشی و محمدصوفی آملی و حکیم عبادالله کاشانی و عبدالغنی یزدی را نام باید برد. از آنچه یاد شد تقریباً اوضاع مذهبی تاحدی روشن شد. لازم است به این نکته توجه شود که رفتار شاه صفوی با عیسویان بخصوص بسیار خوب و مهربانه بود بطوری که می توان گفت پیروان دین عیسی بهترین دوران زندگی خود را در عصر صفوی داشتند و در کمال آزادی و احترام می زیستند و احياناً نیز یهودیان مورد احترام بودند.

از مطالعه سفرنامه های اروپائانی که در آن عصر به ایران آمده اند بخوبی می توان فهمید که یکی از عوامل مهم سیاسی و پایداری و قدرت سلسله صفویه حمایت های دولتهای اروپائی بود که به اشاره پاپ از هیچ نوع کمکی به شاهان صفوی بخصوص در مبارزه علیه سلاطین عثمانی دریغ نمی کردند. و می توان انگیزه مرکز روحانی دین عیسوی را در این کمک ها بخوبی از مطاوی اوراق تاریخ و سفرنامه ها بدست آورد. این عمل در واقع دنباله همان سیاست بود که پاپ و سلاطین مطیع وی در زمان حمله مغول بکار بردند و به هر طریق که ممکن بود باعث تقویت و تشویق مغولان شدند تا بدین وسیله قدرتهای مملکتهای اسلامی آن زمان را که ایران در رأس آنها قرار داشت درهم بشکنند و تاحد فراوانی هم به مقصود خود رسیدند. و همین سیاست را در عصر صفوی برای درهم شکستن قدرت سلاطین عثمانی که در واقع در صدد تاسیس حکومت واحدی از ممالک اسلامی بودند و می خواستند قدرت خلافت اسلامی دوره عباسی را تجدید کنند دنبال کردند و کوشیدند تا يك حکومت مستقل و مقتدر تحت لوای مذهب شیعه که در مقابل مذاهب تسنن اقلیت بودند ایجاد شود و مانع آن شوند که ملل اسلامی گردهم آیند و قدرت واحدی تشکیل دهند. چه در آن صورت هر چه بر قدرت دستگاه حکومت اسلامی افزوده می شد به همان نسبت از قدرت و نفوذ دربار پاپ حتی در میان سلاطین و حکومت های عیسوی کاسته می شد. نگاه مختصری به روابط ایران و اروپا در دوران صفوی این مطلب را روشن می سازد؛ بخصوص آنچه را که سیاحان و یا سفیران غربی به صورت سفرنامه ضبط کرده اند، که اشاره مختصری به پاره ای از آنها بی فایده نخواهد بود.

پاپ‌ها و ایران

به قدرت رسیدن صفویان و خصومتی که هم ایرانیان و هم مسیحیان مغرب زمین نسبت به ترکان داشتند دربار ایران و واتیکان را بیش از همیشه به یکدیگر نزدیک ساخت. پاپ‌ها در سیاست ضد عثمانی ایران نقش عمده‌ای داشتند و نمایندگان و سفیران ایشان به خوبی وظایف مأموریت خود را به انجام می‌رسانیدند. یکی از این سفیران کشیشی به نام پل سیمون بود که از جانب پاپ پل پنجم به ایران آمد و ضمناً مأموریت داشت که نامه‌هائی از جانب امپراتور آلمان، پادشاه لهستان کاردینال مارکی دو ویلنا و دیگران به حضور شاه عباس تقدیم کند. وی طی شرفیابی رسمی خود به شاه عباس بزرگ گفت که ولی‌نعمت او در صورت موافقت دربار ایران سپاهی بزرگ با همکاری تمامی پادشاهان اروپا گرد خواهد آورد. وعده کرد که مهندسی‌نی در اختیار دولت ایران گذاشته خواهد شد. و نیز توصیه کرد که پادشاه ایران به جمهوری و نیز جمهوری ژن و گراندوک توسکانی نامه‌هائی بنویسد و ایشان‌را به جنگ علیه عثمانیان دعوت کند. اما مسیحیان فقط به حرف اکتفا کردند و شاه عباس بدون کمک ایشان با ترکان به جنگ پرداخت و پیروز گردید. و چون گمان می‌برد که پادشاهان اروپا فرمان بردار پاپ هستند رفتار محبت آمیزش نسبت به مبلغین مسیحی تغییر یافت. آنان را تحت فشار قرار داد تا پاپ را وادار سازد که در جنگی قطعی علیه همسایه دشمن کمکهای موعود را عملاً انجام دهد. کشیشی که از جانب پاپ در سال ۱۶۰۸ میلادی به ایران اعزام شده بود چون شاه را علیه روحانیان مسیحی خشمگین یافت از وی پرسید آیا می‌خواهد که مبلغین مسیحی از ایران خارج شوند؟ شاه ایران در پاسخ گفت: خدا نکند که من به شما اجازه رفتن بدهم. شما میهمان من هستید در سایه حمایت من بر نیک قلبی من تکیه کنید و با خوش دلی بخورید و بنوشید. بی‌اطلاعی ایرانیان نسبت به وضع موجود ملل دیگر جهان را باید ناشی از این طرز فکر دانست. اما اغلب این خارجی‌ان عوامل سیاسی دول غربی بودند. تقریباً تمامی بازدید کنندگان کنجکاو و کسانی که خدمات خود را به شاهان ایران عرضه می‌داشتند مترجمان، صنعتگران، پزشکان و حتی روحانیان مسیحی همگی به کار سیاست می‌پرداختند و بر حسب سیاست دولتی که ایشان به آن تعلق داشتند دشمن و یا دوست مصر، ترکیه، پرتغال، اسپانیا، هلند، انگلیس و یا فرانسه بودند. مبلغین مذهبی فرقه‌های دومینیکن، فرانسیسکن و آگوستین که اغلب دارای ملیت ایتالیائی یا پرتغالی و یا اسپانیائی بودند بشدت در جهت منافع ملت‌های خود می‌کوشیدند. بسیاری از کشیش‌های فرانسوی عضو فرق کرم‌لیط‌های پابره‌نه، کاپوسن‌ها و یایسوعیون نقش‌های سیاسی عمده‌ای بر عهده داشتند و به منظور آنکه اطلاعاتی در اختیار رهبران کشور و

یا سیاستمداران فرانسه بگذارند، به نوشتن خاطرات و انتشار سفرنامه و یا مکاتبه می پرداختند. ثمرهٔ مشاهدات و بررسی‌های خود را با تحمل زحمات فراوان به رشتهٔ تحریر در می آوردند تا رشلیو و گردانندگان انجمن هیأت مبلغین خارج پاریس، کلبرویا دیگران از آنها استفاده کنند. دخالت کشیش‌ها در امور سیاسی و یا بازرگانی محض را به کرات در تاریخ می بینیم؛ و حتی برخی از ایشان علاوه بر کار سیاست به تجارت نیز می پرداختند. در سال ۱۶۳۳ میلادی دستور العملی صادر شد که تجارت را بر مبلغین مذهبی ممنوع ساخت و سزای متخلفین اخراج از جامعه کلیسایی، ضبط اتمعه و منافع ایشان به نفع هیأت‌های تبلیغات مسیحی بود. به دفعات نامه‌ها و پیام‌های سیاسی همراه آورده و یا با خود می بردند.

شاردن می گوید: در ایران کشیش‌های آگوستین سفیران پرتغالی و کرملیط‌ها سفیران پاپ به حساب می آیند. اما چون ایرانیان در حفظ ایمان مذهبی خود مُصر بودند، مبلغین دین مسیح علیرغم حس تحمل ادیان دیگر و غریب دوستی که در ایران وجود داشت و نیز با وجود آنکه تمام وسایل و امکانات را در اختیار داشتند، در مسیحی کردن ایرانیان مسلمان توفیق نمی یافتند. زیرا ایرانیان موسی و عیسی را پیامبران برگزیده خداوند می دانستند، به زندگی تحسین آمیز و معجزات ایشان (چنانکه در قرآن کریم یاد شده است) ایمان داشتند. کتب مقدس تورات و انجیل را با استدلالی متین به استناد عبارات قرآنشان فرستاده خداوند از طریق پیامبران به انسان می دانستند. اما به کتب عهد قدیم و عهد جدیدی که مبلغین مسیحی عرضه می کردند هیچ اعتقادی نشان نمی دادند و آن قسمت از کتب مقدس موسی و عیسی را که با قرآن کریم تطابق نداشت مخدوش می پنداشتند و از طرف دیگر قبول تثلیث برای ایشان غیر ممکن بود.

بنابراین مبلغین دین مسیح نزد ایرانیان مسلمان کوچکترین توفیقی نداشتند. در این اظهار نظر قطعی مسلماً بینوایانی را که به امید سدجوع و یا سود جوئی مادی تغییر مذهب می دادند و سپس نیز با ملاحظه ثروتمند نبودن روحانیان کاتولیک، به دین و مذهب آباء و اجدادی خود باز می گشتند به حساب نیاورده ایم. برای آنکه دینی به مردم يك کشور تبلیغ شود و این تبلیغ به آن اندازه مؤثر باشد که مردم دین سابق خود را رها کنند و به دین جدید بگروند بایستی مُبلغ، زبان آن کشور را به خوبی و روانی صحبت کند. حال آنکه اکثر مبلغین کاتولیک چون هنگام ورود به کشور محل مأموریت خود سن مناسب برای یادگیری زبان را ندارند در تمام مدت عمر خود زبانهای خارجی را فقط پوست می کنند و ماهرترین ایشان مانند مردم الکن سخن می گویند.

پس از آنچه گفته شد می بینیم که مبلغین مذهب مسیح در ایران به عنوان روحانی مسیحی مقامی نداشتند، آنچه که مایه توفیق و جلب احترام بود عناوین سفیر میهمان شاه، مترجم، مامور سیاسی و یا آشنائی ایشان به علوم و فلسفه و یا مهارتشان در طب و جراحی و غیره بود و می توان گفت که در زمینه مذهبی هیچ نوع پیشرفت و توفیقی نداشتند. شاردن می گوید: پس برخلاف آنچه که برخی با آنهمه وقاحت و بی شرمی ادعا کرده اند نباید پیروزی های واهی مبلغین مذهبی را باور داشت بی شرمی این مدعیان چنان بود که مبلغین فرقه های مذهبی دیگر از این بابت به روم شکایت کردند و ظاهراً چون دروغ مدعیان در روم بر ملا شد، دستور صادر گردید که از این به بعد هیچ هیأت مذهبی بدون تصدیق مبلغین دیگر منطقه کار خود حق نشر گزارشهای تغییر دین را نخواهد داشت و به میزان وسیعی بر ارج و قرب این فرقه نزد شاه و بزرگان کشور افزود. لوپرافائل به مدت سی سال در دربار ایران نقش مترجم و منشی داشت و به سبب داشتن اطلاعاتی عمیق در ریاضیات و نجوم و پزشکی در تمام مدت اقامتش در ایران مورد احترام خاص بود. به تمام هیأت های سیاسی بازرگانی و مذهبی که از فرانسه می آمدند و نیز به مسافران فرانسوی خدمات با ارزشی کرد. گابریل دوشینون علاوه بر ریاضیات زبانهای ترکی و عربی و ارمنی و فارسی را نیز می دانست. مبلغ مزبور تا سال ۱۶۵۶ میلادی در اصفهان و ارمنستان و عراق بود. در این سال در تبریز مقیم گشت و معلم خاص پسر والی آذربایجان شد. میدان فعالیت هیأت تبلیغاتی کاپوسن ها را تا کردستان و آذربایجان غربی گسترش داد. در سال ۱۶۶۷ میلادی به ایروان رفت که در آنجا پس از گروانیدن يك ارمنی به مذهب کاتولیک او را از شهر بیرون راندند و وی در سال ۱۶۶۸ میلادی در راه مرد.

برای این کار یسوعی فرانسوی مقیم حلب انتخاب گردید که در سال ۱۶۴۵ میلادی به اصفهان وارد شد. شاردن در مورد این مبلغ چنین می نویسد: وی از جانب پاپ و شاه (فرانسه) و چندتن از پادشاهان بزرگ جهان مسیحیت سفارش نامه هایی در دست داشت، اما هدیه ای نداشت تا همراه نامه ها کند... و برای جبران پیشنهادهای زیر را عرضه دارد.

اتحاد و کمک نظامی فرانسه علیه دولت عثمانی، ازدواج مادموازل مونپانسیه (که پرنس دوکنده بایستی وی را تا ایران همراهی می کرد) با پادشاه صفوی، ورود ناوگان فرانسه به هرمز و غیره...

بخش نخست

شرح حال و زندگی میرداماد

نام و نسب

فیلسوف فرزانه محمدباقر داماد فرزند میرمحمدحسینی استرآبادی و دخترزاده محقق ثانی علی بن عبدالعالی کرکی (متوفی به سال ۹۴۰) است.

القاب

برهان الدین، داماد، سیدافاضل، شمس الدین، میرداماد، و در اشعار اشراق تخلص دارد. میرداماد خود در شرح صحیفه فرماید: و سیدحسینی نسب و استرآبادی الاصل و اصفهانی المسکن و در خارج معروف به میرداماد و میرمحمدباقر است. و داماد از القاب پدر او است چه پدر او داماد محقق کرکی است، و به این دامادی افتخار می کرده. چندی این لقب برای پسر نیز استعمال گردید و به تدریج در مورد او شیوع پیدا کرد بطوری که مستعمل فیہ اولی آن متروک گشت.

تاریخ تولد و وفات

از تاریخ تولد میرداماد استرآبادی آگاهی صحیحی نداریم جز اینکه سیدطباطبائی مصحح کتاب نخبة المقال فی اسماء الرجال در صفحه ۹۸ کتاب مذکور گوید: تاریخ تولد محقق داماد را در سال ۹۶۹ یافتیم: ظَفَرْتُ بتاريخ میلاده «میرداماد» فی سنة ۹۶۹.

ولی درباره تاریخ وفات او گویا اکثریت قریب به اتفاق تذکره نویسان آن را در سال ۱۰۴۱ گفته اند.

تعلیم و تربیت روزگار او

عصر صفوی را باید عصر تبلیغ و ترویج مذهب شیعه نام نهاد زیرا در آغاز و انجام هرکاری نوعی از این تبلیغ یافت می شد. کوشش بر آن داشتند که دوستی خاندان حضرت علی در نهاد مردم گذارده شود و بخشی از سرشت آنان گردد. آشکار است که این کار در مکتب و مدرسه و مسجد بهتر انجام می یافت. کسانی که در دانش تفسیر و حدیث و خبر و فقه دستی داشتند مورد توجه شاه و بزرگان واقع می شدند. تعلیم و تربیت بر اساس تبلیغ و ترویج مذهب شیعه نهاده شد. کتاب های مدح و منقبت چهارده معصوم رواج یافت. گویندگان و نویسندگان بیشتر آثار خود را بر این پایه نهادند و از اینرو بیشتر دانشجویان به کسب دانش های تفسیر و حدیث و فقه پرداختند و بازار فلسفه و منطق و طب و ریاضیات روبه کسادی نهاد. ولی کم و بیش کسانی که استعداد کافی داشتند و از مردم روشن آن روزگار بشمار می آمدند از علوم عقلی دست برنداشتند و در برابر مجلسی و شیخ حر عاملی و محقق کرکی و جز آنان میرداماد و صدرای شیرازی و ملا محسن فیض و مانند آنان مدارج عالی دانشهای عقلی را پیمودند.

درباره روش تعلیم و تربیت روزگار صفوی برخی چنین آورده اند:

روش تعلیم و تربیت بسیار سخت و مشکل بود و تنها کسانی را که استعداد داشتند به سر منزل مقصود می رسانید. کودکان تقریباً از بازی و تفریح ممنوع بودند و از صغرسن می بایستی کتب مشکل عربی را بخوانند و موضوعات مجرد را که فهم آن دشوار است به حافظه سپارند و همین که به ده دوازده سالگی رسیدند معمولاً خانواده خود را ترک کنند و به غربت روند، با فقر و مسکنت بسازند و سرما و گرما و گرسنگی را تحمل بنمایند، چشمان خود را فدای مطالعه در متون بدخط و حواشی پیچ در پیچ درروشنائی پیه سوز یا ماه کنند، تندرستی را به واسطه بی غذایی یا بد غذایی در اوان جوانی از دست بدهند، مذاکره و مباحثه را با تنقید و تعبد دنبال کنند و اگر توفیق یابند و به درجه ای از تحصیل رسند دردربای تظاهر و تعصب غرقه شوند.^۱

با توجه به نوع تعلیم و تربیت، داماد که هم از طرف پدر و هم از سوی مادر با دانش و دانشمندان ارتباط داشته تحت تأثیر همان محیط قرار گرفته است. آموزش و پرورش سخت و دشوار و تعصبها و فشارها است که او در نگارشها و کارها و عبارتهای خود نشان داده و دشوار نویسی را تاجائی رسانید که برای او داستانها و مضمونها گفته اند.

۱. از تاریخ فرهنگ، دکتر عیسی صدیق

برنامه تحصیلی و کتاب‌های درسی روزگار او

بررسی و تحقیق در احوال و آثار دانشمندان نشان می‌دهد که در روزگار صفوی این کتابها از برنامه تحصیلی دانشجویان بود:

کتاب شفا که بنابه نوشته ذریعه سیداحمد عاملی بخش برهان آن را نزد دانشمند داماد خوانده است. اشارات، قانون، اسباب، مفتاح العلوم، مواقف، و نیز برخی از آثار دانشمند داماد در روزگار خویش جزء برنامه خاص درسی بوده مانند، السبع الشداد، الايقاظات شرعة التسمية و جزآنها. کتاب‌های دانش فقه و اخبار این دوره به کتابهای فقه و اخبار شیعه اختصاص یافت.

برنامه درخانه و مکتب عبارت شد از ایجاد محبت نسبت به حضرت امیر و یازده فرزندش... کتب فقه که تا آن عصر تدریس می‌شد و بیشتر مربوط به مذاهب چهارگانه بود از این پس منحصر به کتب فقه شیعه گردید. چهار کتاب در این رشته از سابق وجود داشت که عبارت بود از کتاب:

کافی محمدبن یعقوب کلینی رازی (متوفی به سال ۳۲۹)، کتاب من لایحضره الفقیه، تألیف محمدبن علی بن بابویه (متوفی به سال ۳۲۹)، کتاب استبصار و تهذیب الاحکام تألیف محمدبن حسن طوسی^۲ (متوفی به سال ۴۶۰) و در ادبیات کتاب کافیه ابن حاجب و شرح جامی به نام الفوائد الضیائیة و الفیه و شرح الفیه ابن مالک و سیوطی مفتاح العلوم بخش معانی و بیان و ادبیات بوده است.

روزگار کودکی و دوران تحصیل او

گفته شد که روزگار صفوی دوره شیعه بود و در این راه از طرف مردم، سعی و کوشش به حد کافی وجود داشت. برای کودکان در آغاز ایجاد محبت به حضرت امیر و یازده فرزندش اساس تربیت قرار گرفت. سپس قرآن و خط و سواد فارسی و مقدمات زبان عربی از کتابهایی چون أمثله و تصریف و کافیه ابن حاجب و شرح جامی و الفیه ابن مالک و نظیر آن می‌آموخته و کسانی که استعداد داشتند معمولاً تا ده دوازده سالگی کتب مذکور را می‌خواندند تا بتوانند در مساجد و مدارس به مجلس درس استادان و مدرسین حاضر شوند.

دانشمند داماد استرآبادی که از خاندان علم و دانش بود از همان آغاز کودکی به کسب علوم اشتیاق ورزید و از خود لیاقت و شایستگی نشان داد.

۲. تاریخ فرهنگ، دکتر عیسی صدیق.

صاحب عالم آرا گوید: «در صغرسن در مشهد مقدس معلی در خدمت مدرّسان و آفاضل سرکار فیض آثار اکتساب علوم نموده در اندک زمانی ترقی کرد». از روزگار کودکی و آغاز تحصیل داماد آگاهی درستی در دست نیست و تا اینجا می‌دانیم که او در کودکی اهل فضل و دانش بود و در میان فضلا و دانشمندان رفت و آمد داشت و از خود شایستگی و لیاقت نشان داد و در مثنوی مشرق الانوار خود را می‌ستاید.

بیست بود سال به دور قمر لیک بدانش زخرد پیرتر
تقی الدین محمد بن شرف الدین علی حسینی در کتاب خود خلاصه الشعراء آورده که:
«محقق داماد در کودکی در مشهد مقدس به کسب علوم اشتغال می‌ورزید با وجود صغرسن کتب مهم فلسفی چون اشارات و شفا خواند. و در فلسفه و دیگر دانشها آثاری بنگاشت و پس از آن به قزوین آمد و در قزوین به تدریس اشتغال داشت و در آنجا به اردوی معلی آمد و در شهورسنه ۹۸۸ از قزوین به دارالسلطنه کاشان رفت و روزی چند در آنجا بسر برد و سپس به اصفهان آمد و در آنجا رحل اقامت افکند».

اخلاق و رفتار

داماد به حدت فهم و جودت طبع اتصاف داشته و دارای حافظه‌ای قوی و فوق العاده بود بطوری که نقل شده حافظه او به مرتبه‌ای بود که از اول حال درمبادی نشو و نما نقد عیاری که به خازن طبیعت سپرده در حفظ آن شرط امانت بجای آورده فلسی از آن از خازن طبیعت و قادی فیلسوف دوران فوت نشده است. وی در طاعت و تقوی و عبادت درجه‌عالی و رتبه‌بس متعالی داشته خلاصه اوقاتش صرف مطالعه و مباحثه و عبادات الهیه شده در تعبدات به نهایت رسیده و قرآن مجید را بسیار تلاوت می‌کرده و گفته‌اند: در هر شب پانزده جزو قرآن می‌خوانده است. (رجوع شود به: تاریخ عالم آراء، هدیه الاحباب قمی و قصص العلماء).

استادان

تا آنجا که بررسی شده از استادان میرداماد این چند تن را می‌شناسیم:

- ۱- شیخ عبدالعالی بن علی بن العالی کرکی که دانی داماد است و داماد از او اجازه داشته.^۳ صدرا ی شیرازی در اسناد اجازه خود گوید:
- سیدی و سندی... المسمی بمحمد والملقب به باقر الداماد... عن استاذ و خاله المکرم المعظم الشیخ عبدالعالی... عن والده.^۴

۴. فهرست مجلس شورا، ج ۵

۳. قصص العلماء، چاپ علمیه اسلامی، ص ۳۳۳

۲- فخرالدین محمد حسینی استرآبادی معاصر شاه تهماسب صفوی (۹۱۸-۹۸۴) به نوشته اسکندربیک از بزرگان سماک استرآباد بود و از فحوای کلام وی مستفاد می‌شود که میرداماد مجلس درس او را دریافته ولی از لحاظ زمان همطراز او نبوده است. وی را در مقابل محقق خفری محقق فخری می‌گفته‌اند.^۵

۳- سید نورالدین علی بن ابی الحسن عاملی شاگرد شهید ثانی.

۴- از بررسی درباره‌ای از کتاب‌ها، مانند خلاصه الشعرا و ذریعه و فهرست دانشگاه به دست می‌آید که تاج الدین حسین صاعد بن شمس الدین طوسی گویا از استادان محقق داماد بوده است.

داماد مقام او را بس بلند می‌دانسته و او را بسیار می‌ستاید. در میان مجموعه‌ای که اکنون در دانشگاه است داماد درباره او نوشته: «حرر ماتضمنته الاوراق اقل الخلائق خلاصا و خلاصا محمد باقر بن محمد الحسینی المشتهر به داماد فی شهر شوال... عام ۹۹۲ امتثالاً لمراد صاحب العلم الاکرم والمخدوم المعظم الاعظم شمس سماء الفضل والکمال تدویر کوکب الاقبال والاجلال صاعد مدارج الکمالات النفسانية معدد جهات الفضائل الانسانية صاحب المنزلتين سمی ثانی السبطین لازال کاسمه تاجاً للحکمة والملة والدنيا والدین وکنفسه اماماً قمعاً مالعظماء المومنین»^۶

صاحب ذریعه از همین تاج الدین کتابی را که در شوال ۹۸۹ در اصفهان کتابت کرده نقل می‌کند و بنابراین او هم در مشهد بوده و هم در اصفهان.

۵- شیخ عزالدین حسین بن عبدالصمد پدر شیخ بهائی. شیخ اسداله کاظمینی در مقایس گفته که از مشارالیه اجازه داشته است.^۷

میرداماد یا معلم ثالث مکتب الهی اصفهان

پرفسور هانری کربن در ترجمه احوال داماد مقالاتی دارد که قسمتی از آن را از روی ترجمه فارسی در اینجا می‌آوریم. بی شک این گفتار نکات ارزنده‌ای از زندگانی داماد را در بردارد:

دایران نام میرداماد در ذهن و خاطر کلیه اشخاصی که حداقل اطلاعات فلسفی و

۵. فهرست مجلس، ج ۵

۶. ذریعه، ج ۷، ص ۵۰؛ فهرست دانشگاه، ج ۹-۸۰۴

۷. قصص العلماء، چاپ علمیه اسلامیة، ص ۳۳۳

حکمت الهی دارند آشنا و مأنوس است. حتی برخی دستجات درجوامع روحانی و خلاق وسیعه که پایبند به مراتب ایمان و اعتقادات مذهبی هستند وی را به درجهٔ قدس و روحانیت برابر قدّیسین گرامی و معرّز می‌دارند. لیکن بدون اظهار بدبینی مفرط می‌توان اعلام داشت که توجه قلبی و احترامی که نسبت به شخصیت میرداماد ابراز می‌شود و شهرت و اعتباری که وی به دست آورده ظاهراً از حدود و ثغور کشور ایران تجاوز ننموده و به دیگر ملل اسلامی یا غیراسلامی سرایت نکرده است. علامت و نشانهٔ این موضوع از يك جهت کمیاب بودن نسخ خطی آثار و نوشتجات فلسفی و حکمی در خارج از ممالکی که در آن زبان فارسی به عنوان زبان علمی و فرهنگی و فلسفی بطور قابل توجهی معمول و متداول بوده، است و عمده تر آنکه در کتب و تألیفات مربوط به تاریخ فلسفهٔ جهانی که به دست و همت محققان و دانشمندان غربی تدوین گردیده اگر به فهرس و جداول اعلام فلسفهٔ تطبیقی نظری افکنیم یا حسرتی آمیخته به حیرت ملاحظه خواهیم کرد که ستون مربوط به خاورمیانه از زمان صاحب نفحات الانس، شاعر عالیقدر و عارف شهیر ایران یعنی از سنه ۱۴۹۵ میلادی به نحو تأسف انگیز و بدون هیچگونه دلیل قانع کننده ای پاک و سفید مانده است.

با عدم معرفت به احوال و شخصیت میرداماد، مکتب فلسفی و الهی که وی به تحقیق طی چندین نسل پیشوا و مقتدای فکری و معنوی آن بوده (و ما آن را مکتب الهی اصفهان می‌توانیم نامید) برای طلاب غیر ایرانی و علاقمندان به حکمت و فلسفه خارج از ایران مجهول و ناشناس مانده است. مکتب مزبور طی دوران سلطنت صفویه در ایران یعنی از قرن شانزدهم تا قرن هجدهم میلادی و تاریخ مثنوم ۱۷۲۲ میلادی که شهر زیبای اصفهان با تهاجم وحشیانهٔ افغان از پای درآمد، توسعه و امتداد یافته است.

از همه بالاتر اینکه مکتب علمی و الهی اصفهان محققان و متفکران بلند پایه ای در دامان خود پرورده و تألیفات و آثار گرانبهائی باقی گذارده است که تا زمان حاضر تأثیر و نفوذ زنده و غیر قابل انکار آن محسوس و مشهود است. متأسفانه از دانشمندان برجسته و حکمای عالیقدر مزبور که معاصران دّکارت، لایب نیتز، جیوردانو برونو و یاکوب بویمه بوده اند کمترین نام و نشانی در فهرس و تواریخ فلسفه اروپائی و غربی یافت نمی‌شود. آنچه با عدم آشنائی به آثار آنان مجهول و ناشناس مانده نه تنها بخشی از تراوشات روح و تفکرات معنوی انسانی است بلکه باب عمده و قابل توجهی از تاریخ فلسفه و حکمت الهی به عنوان علمی و فلسفی کلمه و فصل مصفاًئی از تفکر مذهبی و عرفانی و نوع ممتازی از معنویت و احوال و مقامات باطنی است که از روی بی اعتنائی یا جهالت بالمره کنار گذاشته شده است.

اکنون دیگر نه جای افسوس و نه مقام انگشت به دهان گزیدن است. بلکه هنگام آن رسیده که با تعمق و دلگرمی تمام به کاری که در پیش داریم بیندیشیم و جبران مافات را به بهترین وجهی همت گماریم. درست است که این دورهٔ پرارزش از تاریخ معنویت ایران کاملاً به دست فراموشی سپرده شده لیکن ادوار دیگری نیز به همین سرنوشت دچار گردیده اند! پنجاه سال پیش مرحوم پروفیسور ادوارد براون اظهار تأسف خود را از اینکه شرق شناسان قابل اعتنا ترین ابواب و فصول حکمت الهی مذهب تشیع را از نظر دور داشته اند، ابراز نموده است. باید اذعان کرد که دلیل این غفلت و حکمت وجود این نقیصه بزرگ از اینجاست که نوع کار و اجتهاد و استقصاء کامل در این گونه مباحث از عهدهٔ تکنیک و تربیت و حوصله یک شرق شناس ساده و معمولی خارج است، بلکه ورود در این معانی و اجتهاد در عرصهٔ فلسفه و حکمت اسلامی و حکمت الهی مذهب تشیع بالاخص، علاوه بر استعداد و ذوق ذاتی، تنها در شأن دانشمندان است که از جهات مختلف واجد تعلیمات و تحصیلات و ورزیدگی کامل در فنون حکمت و فلسفه و تاریخ هستند. با اینهمه در این مقام ناگزیر است محض تبرئه و رفع تقصیر دانشمندان شرق شناس خاطر خوانندگان محترم را بدین نکته جلب نماید که هیواره دسترسی به منابع و سائل و اسباب اصلی تحقیق در این زمینه ها بی نهایت مشکل بلکه غیر ممکن است. بسیاری از این کتب و رسائل به چاپ نرسیده و اغلب اوقات دسترسی بدانها کاری آسان نیست. برخی دیگر از آنها به طبع درآمده ولی چون چاپ آنها سنگی، ناقص و ناخوانا و فاقد فهرس اعلام و جداول نیزاست متتبع بینوا وقتی با این گونه آثار سروکار پیدا می کند خود را محبوس در جنگلی سحرآمیز می بیند و یکباره جهت یابی و تشخیص صراط مستقیم برایش ناممکن می گردد.

خلاصهٔ کلام آنکه، ضروری ترین و عاجل ترین وظایف، تجدید چاپ و تدارک منابع و مآخذ است که باید به مدد و معاونت مشترک فلاسفه و شرق شناسان و نسل جدیدی از فیلسوفان ایرانی انجام گردد و عالمی معنوی را که قدر و ارج و بشارت آن منزلت و مقامی لایزال دارد، در دنیای عصر ما به مرحلهٔ استحصال رساند.

دراوضاع و احوال موجود من اعتراف دارم که وقتی يك نفر فیلسوف و حکیم علوم الهی به همراه علمای باستان شناسی و مورخین و هنرمندان اصفهان، در این شهر به نظاره و گردش پردازد، شاید خود را برابر امری غامض و واجد ارزش عالی احساس کند. ولی از این امر مطلع است که در گلستانهای صفاهان، درسایهٔ عالی ولذت بخش مدارس و مکاتب کهن سال آن، متفکران بسیاری زندگانی کرده، به تفکر و تأمل پرداخته و تعلیم و تعلم کرده اند و نام اینان

برای حکیم مزبور آشنا و معروف است ولی اغلب، دسترسی به آثار آنان پرزحمت و دشوار می باشد. از میان ما نیز عموم کسانی که در یکی از عصرهای پرلطف فصل خزان نخستین سراشیب های جنوب شهر صفاهان را پیموده و برای مواجه شدن با منظره پرشکوه و عظمت آن به هر جانب توجه نموده اند، با آندره گذار هماهنگ گردیده و نظر او را در این مورد که درک کامل هنر و حقیقت روح ایرانی «بدون حصول علم به جمال و محسنات نافذ و اثر بخش این شهر» امری محال است، خواهند پذیرفت.

عین عبارات آندره گذار چنین است: «اصفهان مرموز و اسرار انگیز، در میان صحاری خلوت منفرد و وحید مانده، بنحوی اعجاز آمیز زیب و زیور یافته، صاحب تاریخی عظیم، و حتی بهتر و برتر از تولد و آران خوئز تصویر و سیمای شور و هیجان درعالم خلوت و عزلت می باشد». عبارت «شور و هیجان درعالم عزلت و خلوت» برازنده ترین عبارات برای تجسم خصایص و خصایلی نظیر تجارب عرفانی میرداماد که بعداً از ماجرای آن به نحو مشروح سخن خواهیم راند می باشد. باری بکوشیم تا اندکی به همراه استاد حکمت الهی خود در اصفهان، در این «مدینه فاضله معنوی» که هنوز بسیاری از وجوه و مناظر آن مصون و محروس مانده نفوذ یابیم. برای ما انتخاب هادی و راهنمایی به از این امکان پذیر نیست. در وهله اول باید از نام و آثار و مصنفات، از معلمین و متعلمین او اطلاع حاصل نمائیم، حصول این اطلاعات برای درک دو اعتراف نامه پرشور و خلسه آمیزی که برای ما به یادگار گذارده ضروری است. آنگاه مشاهده خواهیم کرد که در قلب این مدینه فاضله معنوی، یکی از زیباترین و صمیمی ترین آثار معنویت و روحانیت ایران را می توان دریافت و به عیان نظاره کرد. قبل از هر چیز زمینه پنهانی را که شخصیت این استاد و حکیم الهی در روی آن نمودار است طرح افکنیم. کنیه معروف و مشهور او معلم ثالث است. بدیهی است که استاد اول ارسطو و استاد دوم فارابی بوده و خواهد بود و همین فیلسوف است که ابن سینا را راهنمون گشته است. در اینجا ما با دورانهای متناوب فلسفی سروکار داریم که یکباره با آنچه بنا بر شیوه معمول در باختر زمین می بینیم به فاصله شش یا هفت قرن، حادثه ای را که مبین ظهور استاد سوم است گرامی می شمارد، به علت آن است که این فرهنگ و معرفت، طی دوران مزبور اهمیت و اعتباری عظیم و اصالتی عمیق حاصل کرده و منبع افکار معنوی شایان توجهی گردیده است. به زعم و عقیده این حقیر اصالت مزبور را می توان بدین وجه تعریف کرد. میرداماد، شاگردان و شاگردان شاگردانش، مجموعاً در عداد فلاسفه و پیروان ابن سینا بشمارند. دوتن از آنان یعنی ملاصدرا و شیرازی و سید احمد علوی، در جزو آثار دیگر خود، هر کدام تفسیری از کتاب شفاء به یادگار نهاده اند که از نظر کیفیت و

عظمت، هریک از این کتب تألیفی خاص و اصیل محسوب می‌شود. به علاوه همین پیروان ابن سینا آثار سهروردی شیخ شهاب الدین را نیز مطالعه کرده و در اعماق این فلسفه لمعان و نور «اشراق» رسوخ یافته‌اند و در پرتو فلسفه «اشراق» استاد جوان قرن دوازدهم رانیت آن بود که باید «فلسفه باستانی ایران دوره زردشت را حیاتی نوین بخشید» میرداماد خود نیز اشراق تخلص می‌کرده و این حسن انتخاب دارای فصاحت کامله است. بالاخره فلاسفه مزبور از پیروان بسیار پرشور و حرارت مذهب تشیع نیز می‌باشند. به نظر من این امر دارای خصلت بسیار پر اهمیت و معنایی می‌باشد و ما در تحلیل و تشریح خود هنوز تا آن حد پیشرفت حاصل نکرده‌ایم که بتوانیم کلیه نتایج و عواقب آن را در زمینه تجارب معنوی که تا به حال بسیار نیازموده و ناشناس مانده، پیش بینی نمائیم.

شاگردان

شاگردان داماد به سه دسته تقسیم می‌شوند:

- ۱- گروهی از آنان بطوری شناخته شده‌اند که نیازی به معرفی ندارند. مانند ملاصدرای شیرازی و ملاخلیل قزوینی و چند تن دیگر.
- ۲- این گروه که گویا عده آنان از دو دسته دیگر بیشتر است، کسانی هستند که در شهرت به پایه گروه نخستین نمی‌رسند ولی کم و بیش آثار و احوالشان در تذکره‌ها یاد شده است. مانند ملاشمسای گیلانی و سیداحمد عاملی و جز آن.
- ۳- این دسته کسانی هستند که یا شناخته نشده‌اند و یا اینکه اگر شرحی درباره آنان داده شده بقدری کوتاه است که بخوبی زندگی ایشان را روشن نمی‌سازد. مانند: میرمنصور گیلانی و عبدالغفار گیلانی و جز ایشان. اکنون یک فهرست اجمالی از شاگردانی که تاکنون شناخته‌ایم می‌آوریم. سپس توضیح کوتاهی درباره دو سه تن از آنان در پایان می‌دهیم. مخفی نماند که ما نام کسانی را که از میرداماد اجازه دریافت‌اند، در شرح آثار او آورده‌ایم.

از شاگردان داماد افراد زیر را می‌شناسیم:

- ۱- محمد بن ابراهیم معروف به ملاصدرای شیرازی
- ۲- حسین بن حیدر کرکی مفتی سپاهان (گویا از استادان او باشد)
- ۳- سیداحمد عاملی داماد و پسر دانی میرداماد
- ۴- مولی خلیل غازی قزوینی
- ۵- محمد حسن زلالی خوانساری
- ۶- عادل بن مراد اردستانی

- ۷- عبدالغفار گیلانی
 - ۸- سلطان العلماء
 - ۹- میرزا شاهرخ بیگاوزیر
 - ۱۰- شیخ عبدالله سمنانی
 - ۱۱- میرمنصور گیلانی
 - ۱۲- امیرمحمد تقی ابی الحسن حسینی استرabadی
 - ۱۳- مولی عبدال مطلب بن یحیی طالقانی
 - ۱۴- محمد حسین چلبی
 - ۱۵- ابوالفتح گیلانی
 - ۱۶- علی دوست بن محمد
 - ۱۷- سیدامیر فضل الله استرabadی
 - ۱۸- ملاشمسا گیلانی
 - ۱۹- نظاما احمد
 - ۲۰- قطب الدین اشکوری عارف
- در اینجا به ترجمه حال برخی از یادشدگان در فوق به اختصار می پردازیم:

میرسیداحمد عاملی

سیداحمد عاملی پسر زین العابدین^۸ داماد و شاگرد میرداماد. وی برهان شفا را نزد میرداماد خوانده است. او حاشیه ای بر شفا دارد به نام مفتاح الشفا والعروة الوثقی و آن را در سال ۱۰۳۶ به اتمام رسانیده.

دیگر آثار او عبارتند از:

- ۱- کحل الابصار که شرحی است بر اشارات ابن سینا.
- ۲- کشف الحقایق که شرحی است بر تقویم الایمان استادش میرداماد.^۹

محمدحسین چلبی

او یکی از شاگردان میر است که رساله بداء را میرداماد به خواهش او تألیف کرده و خود میر در مقدمه رساله مزبور تصریح بر این معنی کرده و او را بزرگ دانسته است.^{۱۰}

۸. زنده در ۱۰۴۴

۹. برای آگاهی رجوع شود به الذریعة، ج ۱۸-۲۹، فهرست مجلس، ج ۵۹

۱۰. نقل از رساله بدا خطی که میان مجموعه ای است از کتابهای مجلس شورای ملی، دارای شماره ۱۷۸۵

ملاخلیل قزوینی

ملاخلیل بن غازی سال (۱۰۸۹-۱۰۰۱) یکی از علما و فضلاء قرن یازدهم بود و صاحب امل الآمل در تتمه آن کتاب که موسوم به تذکرة المتجربین است کتب ذیل را به ایشان نسبت داده است: دو شرح فارسی و عربی بر کافی که آنها را صافی و شافی نامیده و شرح عده در اصول و رساله ای در حرمت نماز جمعه در زمان غیبت و حاشیه مجمع البیان و رساله نجفیه و رساله قصبه و جمل در نحو و رموز التفاسیر الواقعة فی الکافی والروضة و غیر اینها. صاحب روضات الجنات در ص ۲۶۷ از ریاض العلماء نقل نموده که ملاخلیل از مشاهیر و دانشمندان نامی آن عصر بود و شاگردی حضرت میرداماد و شیخ بهائی را داشته و با خلیفه سلطان و حاج حسین یزدی شارح خلاصة الحساب در حکمت و کلام و غیره همدرس بودند. در نظر سلاطین صفویه مقامی رفیع داشته چندی تولیت موقوفات حضرت عبدالعظیم را دارا بوده و در آن آستان شریف مقام تدریس داشته است.

گویند ملاخلیل دارای مکارم اخلاق و محامد صفات بوده و صایا و حکایاتی از ایشان روایت کرده اند.^{۱۱} مؤلف محترم در بیست سال کتاب کافی را از اصول و فروع و روضه، شرح و ترجمه به فارسی فرموده و این شرح بسیار خوب و ممتاز است و نسخه هائی از مؤلفات وی در کتابخانه رضویه و مجلس شورا و فاضلیه وجود دارد.^{۱۲}

عادل بن مراد اردستانی

عادل پسر مراد اردستانی از شاگردان دانشمند داماد است. اردستانی چند شماره از مجموعه شماره ۱۸۳۷ فهرست دانشگاه را در روزگار داماد برای کتابخانه سلطان العلماء نوشته و از آن چنین یاد می کند: تحفه خزانه کتب نواب قدسی القاب عرشی انتساب رضی الاسلام و ملاذ المسلمین سلطان افخم الصدور والعلماء و برهان اعظم الفضلاء اید الله تعالی و خلدۀ علی سند الصدارة «والتمکین الی یوم الدین». عادل اردستانی این ستایش را برای سلطان العلماء آورده است. وی در این مجموعه از استاد خود داماد و رواشع سماویۀ او به نیکی یاد می کند.

شمسای گیلانی

فیلسوف مولی شمس الدین محمد گیلانی (ملاشمسا) از شاگردان ایرانی میرداماد

۱۱. رجوع شود به روضات الجنات و فهرست سه سالار، ج ۱، ص ۳۶۵.

۱۲. از فهرست کتابخانه سه سالار، تالیف ابن یوسف، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۶.

استرabadی سپاهانی بوده است. وی در شهر طوس بود و رساله حدوث عالم را در آنجا نگاشته و در سال ۱۰۴۷ در حجاز می‌زیست و فوایدی فلسفی در آنجا گرد آورد (نسخه از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است البته به حدس نویسنده فهرست نسخه مزبور از ملاشمسا است). وی رساله‌ای هم به نام اظهار الکیال علی اصحاب الحقیقه والحال دارد. ملاشمسا رساله‌ای بسیار شیوا در علم دارد. و در ذریعه^{۱۳} از رساله فارسی او در اثبات خدا یاد می‌شود. که پاره‌ای است از کتاب التحقیقات فی احوال الموجودات او. شمسا نامه‌ای به ملاصدرا نوشته و چند پرسش فلسفی از وی کرده است و او در پاسخ، بسیار از شمسا ستوده و نوید داده که اگر از سفر برگردد باز نامه نویسد و او را دیدار کند.

این پرسش و پاسخ‌ها در کنار المبدء والمعاد شیرازی در ایران به سال ۱۳۱۴ ص ۵۹-۳۴۰ به چاپ رسیده است. ملاشمسا رساله‌ای هم به نام اثبات وحدة الواجب به تازی دارد و در آن به روش مشائیان خلوری یگانگی خداوند را آشکار گردانیده و گاهی شعر پارسی و تازی نیز در آن آمده است. آثار دیگر او عبارتند از:

۱- مسالك اليقين. او این رساله را درباره عینیت وجود خارجی و صفتهای کمال خدا با ذات او به روش مشائی و اشراقی نگاشته و خبرهای شیعی نیز در آن آورده و آن را در جمادی اول سال ۱۰۶۰ در طوس به پایان رسانید. او در حاشیه خود بر این کتاب آن را مسالك اليقين نامید.

۲- حاشیه شرح تجرید. شمسا در الهیات تجرید و شرح جدید آن و حاشیه خفزی بر آن این حاشیه را نگاشت.^{۱۴}

زبان و سبک نگارش محقق داماد

صاحب اعیان الشیعه گوید: او آثاری جاودانی در فلسفه و اصول دین و فقه و غیره دارد. وی در بعض مؤلفاتش عبارات روان و بدون تعقید دارد ولی در برخی دیگر از مولفات عبارات معقد و پیچیده و گاهی لغات و عناوین غریب و منحصر به خود دارد. در مثل در کتاب الرضاع این عبارات را دارد:

استوجب... محدث قمی گوید: آنکه در کلمات داماد عبارات رشیقه و لغات غریبه غیر

۱۳. ج ۱، ص ۱۰۵

۱۴. برای آگاهی بیشتر به فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه، ج ۳، ص ۲۳۵-۲۵۴ و فهرست مجلس، ج ۵، ص ۲۵۴ مراجعه شود.

مأنوسه بسیار است و فهمیدن کلمات او هنر است. چنانکه وی در یکی از مکاتیب خود برای بعضی از اجلاء علماء نوشته و من صورت آن مکتوب را نقل می‌کنم، فرموده: عزیز من جواب است این نه جنگ است. کلوخ انداز را پاداش سنگ است. رحم الله من عرف قدره ولم يتعدطوره. نهایت مرتبه بی حیائی است که نفوس معطله و هویات هیولانیه در برابر عقول مقدسه و جواهر قادسه بلاف گزاف و دعوی بی معنی برخیزند. اینقدر شعور باید داشت که سخن من فهمیدن هنر است نه با من جدال کردن و بحث نام نهادن.

آثار او

به طور مشروح درجای خود خواهد آمد...

ردود

برخی از دانشمندان پرسنخان داماد خرده گیری نموده و رساله و یا کتاب در رد و انتقاد بر او نوشته‌اند و اینک آنچه از این ردود شناخته ایم می‌آوریم:

ردودی که بر میرداماد شده

مرآت الزمان، تألیف دانشمند محمدبن محمدزمان کاشانی؛ این کتاب در رد بر عقیده حدوث دهری میرداماد و اثبات عقیده متکلمان است و نسخه‌ای از آن به شماره ۱۹۶۶ در فهرست کتب خطی مجلس شورای ملی ثبت شده است.^{۱۵}

در این رساله سید، داماد را رد کرد و زمان را موهوم و اعتباری دانست و مانند متکلمان آن را انتزاعی از همیشگی خداوند پنداشت و در آن از متکلمان و فیلسوفان تا مجلسی یاد نمود و آن را در محرم ۱۱۶۲ به پایان رساند. وی در این رساله برخلاف خواجوی سخنان آقا جمال خوانساری را در خرده گیری بر میرداماد درست و استوار نشان داد.^{۱۶}

رد بر ردودی که بر میرشده

ابطال الزمان الموهوم (رساله فی...) این کتاب تألیف ملا محمد اسماعیل خواجوی است به عربی و در رد خرده گیریهای آقا جمال خوانساری از حدوث دهری میرداماد و ابطال زمان و همی متکلمان.^{۱۷}

۱۵. فهرست، ج ۵، ص ۴۶۷

۱۶. از فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه، ج ۳، ص ۳۵۲

۱۷. از فهرست کتب خطی دانشکده ادبیات، ص ۱۰ ضمیمه شماره اول سال هشتم مجله دانشکده ادبیات.

خط و نشانی‌های او

آنچه از خط او به نظر رسیده عبارت است از:

- ۱- جنگی در پیرامون مسائل گوناگون در نزدیکی از فرزندان او که اکنون حیات دارد و در پایان هر یادداشت نشان «م.ح.ق» آورده است.
- ۲- نسخه‌ای از اعتقاد الحکماء و حاشیه‌های گوناگون برکنار کتاب‌های ابن سینا که همه در کتابخانه مرکزی دانشگاه است و مادر معرفی آثار میر به پاره‌ای از آنها اشاره کردیم.

شخصیت علمی و اجتماعی

موقعیت علمی و اجتماعی میرداماد تاجائی است که می‌توان درباره او رساله جداگانه‌ای نوشت. آوازه دانش این فرزانه فیلسوف عصر صفوی نه تنها در میان خواص بلکه در عوام طنین انداز شد و سالها است که او را ضرب‌المثل دانش قرار می‌دهند. وی در علوم معقول و منقول سرآمد روزگار گردید. مجلس او ساحت آمال طلبه علوم بود و لمعات کوکب آفتاب مثالش بر همه کس تابید. در آغاز خراسان را برای کسب دانش انتخاب نمود و يك چندی در آن نواحی به فراگرفتن علوم و فضایل اشتغال ورزید. پس از تکمیل مراحل به قزوین رهسپار شد و همواره در مسیر خود لحظه‌ای از مطالعه و مباحثه خالی نبود و از آن طریق به اصفهان وارد گردید و این در روزگار شاه عباس یکم^{۱۸} بود. او پس از ورود به اصفهان مورد توجه شاه عباس و شاه صفی قرار گرفت.

داماد پس از مرگ (۹۸۴-۵) تا سال ۱۰۲۵ به مباحثه پرداخت و بیشتر آثار خود را در سالهای ۱۰۱۵-۱۰۲۵ نگارش داد. مدتی در اصفهان در محضر میرفخرالدین سماک استرآبادی کسب فیض نمود و با سایر دانشمندان و افاضل درگاه شاهنشاهی مباحثات و مذاکرات برقرار ساخت. با شیخ بهائی نیز آمیزش داشت. میرابوالقاسم فندرسکی (۱۰۵۰) و میرمحمد باقر طالبان استرآبادی با او معاصر بودند. گاهی به نظم اشعار تمایل پیدا می‌کرد و اشعارش را به عربی و فارسی می‌سرود.

وی در غزل و قصیده و مثنویات داد سخن داد، مثنوی را از حکیم نظامی پیروی نمود و مانند مخزن الاسرار و مشرق الانوار بساخت. از منظومات خوب او این رباعی است که در نعت حضرت خاتم الانبیاء در رشته بلاغت انتظام داده:

ای ختم رسل دوکون پیرایه تست افلاک یکی منبر نه پایه تست

گر شخص ترا سایه نیفتد چه عجب تو نوری و آفتاب خود سایه تست
داماد نه تنها در فلسفه بلکه در بیشتر دانش‌های روزگار خود دست داشت، در علم لغت،
گوی از میدان صاحب قاموس و صحاح ر بوده بود؛ در علوم عربیت حیاضت ارباب ادب نموده و
در فصاحت و بلاغت و انشاد و انشاء و نظم و نثر عصر خود سرآمد اهل زمان و در حدیث و فقه
فایق بر همگان و در علم رجال از اکامل رجال و در علم ریاضی به جمیع اقسام متفرد و وحید در
مقال و در اصول، حلال عویصات و أعضال، و در علم تفسیر قرآن اُعجوبه زمان بود. و در همه آنها
کتاب یار ساله نگاشته و از اینرو آن جناب خود را معلم می دانسته است. وی در پاره‌ای از
تألیفات خود فارابی و ابن سینا را به عنوان «قال شریکنا فی التعلیم و قال شریکنا فی الریاسة» و
بهمنیار را به عنوان «قال تلمیذنا بهمنیار» می آورد. گویند که داماد به ملا عبدالله تونی گفته که
امروز بر علماء فخر کن و بگو کلام میر را فهمیدم و همیشه می گفت که: بعد از من این عرب بچه
یعنی «شیخ بهائی» خواهد میدانی واکرد.

گفته شده که شاه عباس از میرداماد خواهشمند شد که فکری کرده تا طریق موم و غسل
نمودن زنبور محسوس شود. میر گفت که برای مگس خانه‌ای از شیشه بنا کردند و مگس را
در آن شیشه جای دادند و در میان مجلس گذاشتند تا ببینند که چه می کند. ناگاه مگس شیشه را
تار کرد و مشغول به موم و غسل گردید و این مجهول به مجهولیت باقی
ماند.^{۱۹}

برخی درباره او نویسند که او از باهوش‌ترین برگزیدگان علوم اصول و فروع بود. شاه
عباس از وی می‌ترسید که مبادا بروی بشورد و چند بار خواست که او را آزار کند ولی
نتوانست.

میرداماد بارها با شاه صفی به نجف رفت و در آخرین سفر که در سال ۱۰۴۱ واقع شد
در میان راه کربلا و نجف درگذشت. از بررسی ترجمه‌هائی که درباره داماد داده شده بخوبی به
دست می‌آید که موقعیت اجتماعی او نیز فوق العاده بوده.

محبوبیت بیش از حد تصویری که داماد به دست آورد شاه عباس و دستگاه با عظمت او
را بر این داشت که از او ملاحظه کنند.

فلسفه توأم با دانش‌های گوناگون اسلامی و اخلاق و رفتار و تربیت مذهبی و متادب
بودن به آداب دینی دانشمندان روزگار را بر این داشت که در مقابل او خضوع نموده و به

جلال وعظمت او مقرر کردند و هرگاه سخنی بگویند سند خود قرار دهند و فتاوی را به امضاء و تصحیح او برسانند و در اصول اعتقادی و عملی او را بزرگترین مرجع دانند بویژه که مفتی سپاهان از شاگردان او بوده است.

شخصیت افسانه‌ای او

شخصیت علمی و اجتماعی میرداماد چنان جلوه نمود که برخی در روزگار او و پس از او به ساختن افسانه‌هایی پرداختند، داستانها گفتند، و خوابها درباره او دیدند و سرگذشت‌هایی شگفت آور از او یاد کردند که آوردن همه آنها سخن را به درازا می‌کشاند و نیازی هم بدان نیست ولی برای نمونه چند داستان کوتاه را می‌آوریم.

گویند روزی ملاصدرا شیرازی برای درس به مدرس میرداماد حاضر شدند و هنوز میر از خانه بیرون نیامده بود؛ پس تاجری به جهت مهمی به مدرس حاضر شده و آن تاجر از ملاصدرا سؤال کرد که میر، افضل است یا فلان ملا؟ پس ملاصدرا در جواب گفت: میر، افضل است و در این وقت میر آمد دید که این حکایت در میان است. میر در پشت دریا دیوار توقف نموده و استماع می‌نمود. آن شخص تاجر يك از علما را اسم برد ملاصدرا می‌گفت که میر، افضل است. پس آن تاجر از ملاصدرا سؤال کرد که میر، افضل است یا شیخ الرئیس ابوعلی سینا؟ ملاصدرا گفت که میر افضل است. آن شخص پرسید که میر افضل است یا معلم ثانی؟ پس ملاصدرا توقف و سکوت کرد. میر بناگاه از پشت دیوار ندا درداد و گفت: صدرا مترس و بگو میر افضل است. و نیز آورده‌اند که دو نفر تلمیذ از اهل گیلان به میر گفتند که شما دلالت الفاظ را ذاتی می‌دانید، پس بفرمائید که معنی «فسک» و «پسک» چیست؟ میر مدت سه روز فکر کرد پس گفت: گویا یکی مخرج بول باشد. یکی مخرج غایط باشد. ایشان تصدیق کردند. پس در حق ایشان دعای بدکرد که مرا به این چیزها که در نهایت پستی است معطل کردید. پس آن دو نفر در همان ایام وفات کردند. و نیز گفته‌اند که میرداماد در مدت چهل سال پای خود را برای خوابیدن دراز ننموده و مدت بیست سال هیچ فعل مباح از او صادر نگردید.

بعضی این را نسبت به مقدس محقق اردبیلی ملاحظه داده‌اند. و نیز گویند که ملاصدرا میر را در خواب دید و از او سؤال کرد که مرا تکفیر کردند و شما را تکفیر نکردند با اینکه مذهب من از مذهب شما خارج نیست؛ میرداماد در جواب گفت: من مطالب حکمت را چنان نوشته‌ام که علما از فهم آن عاجزند و غیر اهل حکمت کسی آنها را نمی‌تواند فهمید و تو مطالب حکمت را مبتذل کردی و به نحوی بیان نمودی که اگر ملا مکتبی‌ها کتاب‌های ترا ببینند مطالب آن را

می فهمند و لذا تو را تکفیر کردند و مرا تکفیر نمودند.^{۲۰}

معاصران میرداماد^{۲۱}

ذکر مشایخ کرام و علماء اعلام و فضلاء ذوالعز و الاحترام این عصر:

۱- شیخ عبدالعالی، خلف صدق مرحمت پناه مجتهد الزمان شیخ عبدالعلم که سرآغاز جریده فضل و دانش و مجتهد ثانی و فرید عصر بوده است.

۲- شیخ علی منشار، وی عرب فاضل فقیه و شاگرد رشید مجتهد مغفور شیخ علی عبدالعالی بود.

۳- مولانا عبدالله شوشتری، مولد شریف وی دارالملک شوشتر بوده و در اوائل حال مدتی دربلده شیراز به کسب علوم معقول روزگار گذرانید.

۴- مولانا میرزا جان شیرازی، وی عالم فاضل متبحر و از علماء دانشور و دانشوران فضیلت گستر شیراز بود.

۵- خواجه افضل الدین ترکه، اسم وی محمد و از نژاد قضات ترکه دارالسلطنه اصفهان بود.

۶- فرید عصر و وحید دهر شیخ بهاء الدین محمد، خلف صدق مرحمت پناه عبدالصمد که از مشایخ عظام جبل عامل و در جمیع فنون علوم به تخصیص فقه و تفسیر وحدیت و عربیت فاضل و دانشمند بود.

۷- شیخ لطف الله طبسی، نبیره شیخ ابراهیم طبسی است.

۸- شیخ حسن داود خادم استرآبادی.

۹- شیخ فضل الله عرب، فقیه و از جمله صلحاء و اتقیاء مشهد مقدس بود.

۱۰- مولانا محمد علی تبریزی ولد مولانا عنایت الله است.

معاصران و مقاربان عصر میر

مؤلف عالم آرای عباسی جمعی از سادات و علماء عصر صفوی را در فصلی خاص آورده که همه معاصر و یا قریب العصر با میرداماد بوده اند، چه از جمله آنان خود میرداماد را ذکر می کند. به هر حال سادات و علمائی را بدین شرح می آورد و ما در اینجا آنان را بدون اظهار نظر آورده و تنها به ذکر اکتفا می کنیم:

۲۰. قصص العلماء، ص ۳۳۳-۳۲۴

۲۱. از عالم آرا، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۵۴

- ۱- میرغیاث الدین محمد مشهور به میرمیران.
- ۲- شاه قاسم نوربخش از اولاد سیدمحمد نوربخش است.
- ۳- میرسیدحسین الحسینی جبل عاملی دخترزاده خاتم المجتهدین شیخ علی عبدالعالی.
- ۴- میرفخرالدین سماکی.
- ۵- میررحمه الله پیشنماز از سادات نجف اشرف و فضلاء عصر بود.
- ۶- میرعلاءالنبی از سادات مرعش.
- ۷- میرمحمد مومن استرآبادی از سادات عظام استرabad.
- ۸- میرمحمود اصفهانی ولد مرحوم میرسیدعلی مشهور به خلیفه سلطان از سادات عظیم القدر اصفهان است.
- ۹- شاه تقی الدین از سادات نسابه دارالملک شیراز است.
- ۱۰- میرمحمود شولستانی از سادات عظام شولستان.
- ۱۱- امیرابوالولی و میرابوالمحمد ولدان میرشاه محمود انجری شیرازی اند.
- ۱۲- شاه مظفرالدین علی ازافاضل دارالملک شیراز.
- ۱۳- میرزا مخدوم شریفی ولد میرشریف شیرازی دخترزاده قاضی جهان شیرازی.
- ۱۴- شاه عنایت الله اصفهانی از سادات نقباء دارالسلطنه اصفهان.
- ۱۵- میرسیدعلی شوشتری ولد امجد میر اسداله صدر.
- ۱۶- میرکمال الدین محمد استرآبادی.
- ۱۷- میرابوالقاسم اصفهانی از متولیان سرکار فیض آثار مرضیه رضویه.
- ۱۸- میرزا ابراهیم همدانی از سادات طباطبائی حسینی.
- ۱۹- میرجعفر محتسب الممالک ولد میر راستی از سادات طباطبائی حسینی.
- ۲۰- میرزا عبدالحسین ولد میرفصیح از سادات حسینی.
- ۲۱- شاه عبدالعلی یزدی از سادات رفیع القدر و عظیم الشان یزد.
- ۲۲- میرکلان استرآبادی از سادات عظام استرabad و از خویشاوندان میرفخرالدین سماکی.
- ۲۳- میرسیدعلی خطیب از سادات استرآبادی منصب خطابت درگاه معلی را داشت.
- ۲۴- میرطاهر کاشی از سادات کاشان.
- ۲۵- میرزین العابدین از سادات کاشان.
- ۲۶- میرابوطالب از سادات اصفهان طایفه امامی.

۲۷- میرمحمد اشرف از سادات درازگیسوی استرآباد. ۲۲

شرح مختصر از احوال و آثار بعض علماء عصر صفوی مختصری از شرح حال و آثار محقق کرکی

خاتم‌المجتهدین محقق ثانی علاءالدین یا نورالدین ابوالحسن علی بن حسین عبدالعالی که او را شیخ علانی و صولی مروج نیز می‌خوانده‌اند، از بزرگترین و با نفوذترین فقهاء و دانشمندان عصر صفوی است که در ترویج آیین جعفری و نشر شعائر مذهبی شیعی و جلوگیری از ارتکاب گناهان و باده‌گساری و امر به معروف و نهی از منکر بسیار کوشید و شاه تهماسب صفوی او را بسیار محترم و ارجمند می‌داشته است. کرکی پس از دانش‌اندوزی و تحصیل علم در شهرهای مصر و شام و عراق عرب در سال ۹۱۷ به هرات رفت و در همانجا نزد شاه اسماعیل صفوی که در همانسال برشاه بیگ خان اوزبک پیروز شده و به هرات آمده بود رفت. کرکی در زمان شاه تهماسب به نهایت نفوذ و قدرت رسید و در تمام شهرها به دستورات او در باب خراج و رفتار عمل می‌کردند و به موجب فرمان شاه همه بزرگان دولت و ارکان مملکت و افراد کشور موظف به پیروی از دستورات او بودند. و همین امر سبب شده بود که کرکی را مخالفان و دشمنان نه تنها در میان فقهاء بلکه در دستگاه حکومتی فراوان باشد. میان وی و شیخ ابراهیم قطیفی (متوفی به سال ۹۴۴) عناد و دشمنی بوده است، چنانکه در مسائل فقهی از قبیل خراج و وجوب یا عدم وجوب نماز جمعه نیز با هم اختلاف عقیده داشتند و کتابها در رد و اثبات مسائل مذکور و انتقاد از همدیگر می‌نگاشتند. کتاب قاطعة اللجاج فی تحقیق حل الخراج را کرکی نگاشته و خراج را روا دانسته و قطیفی کتابی بنام السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج فی حل الخراج در رد کتاب کرکی نگاشت. و همچنین مقدس اردبیلی خراج را حرام دانسته و شیبانی آن را حلال شمرده است. دامنه اختلاف کرکی با قطیفی بدانجا انجامید که قطیفی به حکم شاه تهماسب به عراق تبعید و از رفت و آمد و ارتباط با افراد ممنوع شد. و از طرف دیگر مخالفان کرکی نیز همواره در مخالفت و آزار کوشیدند و سرانجام او را زهر خوراندند و در روز شنبه ۱۸ ذی الحجه ۹۴۵ درگذشت.

آثار و تألیفات: کرکی را آثار و تألیفات بسیار است که به پاره‌ای از آنها اشارت می‌شود:

الف - جامع المقاصد فی شرح القواعد. این کتاب در فقه و یکی از منابع معتبر و ارزنده

فقه اجتهادی و استدلالی شیعه بشمار است. وی در میان سالهای ۹۲۸ تا ۹۳۵ آن را تألیف کرد و در مقدمه آن شاه تهماسب را ستود.

ب- الرسالة الجعفرية، این کتاب را در نیمه‌های روز پنجشنبه دهم جمادی الثانی سال ۹۱۷ به انجام رساند.

ج- نفحات اللاهوت فی لعن الجبت والطاغوت. این کتاب در اثبات خلافت بلا واسطه حضرت علی بن ابیطالب (ع) است که آن را در ذی الحجه ۹۱۷ در مشهد طوس به اتمام رساند. د- پاسخ به سه سؤال یا ایرادی که قاضی چلبی فرستاده سلطان عثمانی بر شاه تهماسب کرده. جواب آن مشکلات را کرکی به فرمان شاه تهماسب نوشته است. ه- اجازاتی که به علماء دیگر داده است از جمله:

۱- اجازه به عزالدین حسین بن شمس‌الدین محمد حر عاملی. این اجازه را در ۱۶ رمضان ۹۰۳ در دمشق داده و مجلسی در اجازات بحار از آن یاد کرده است. ۲- اجازه به برهان‌الدین ابواسحاق ابراهیم خوانساری اصفهانی در سال ۹۲۴ در نجف.

۳- اجازه به ابوالعباس احمد بن خاتون عاملی. این اجازه در ۱۵ جمادی الاولی ۹۳۱ در نجف داده شده است.

۴- در سال ۹۳۲ در یزد به شرف‌الدین یحیی بحرانی اجازه داده است. ۵- در پنجم رجب ۹۳۵ در نجف به نورالدین ابوالقاسم علی عاملی اجازه داده است. ۶- در نهم رجب ۹۳۷ در کاشان به میرک نظام‌الدین احمد خوانساری اجازه داده است که در الذریعه به چهار اجازه اخیر اشاره رفته است.

۷- در یازدهم صفر ۹۲۸ در نجف به شیخ بابا شیخ اجازه داده است. ۸- در ۲۶ رمضان ۹۲۹ به عبه‌العلی استرآبادی در نجف اجازه داده است. ۹- در ۲۱ جمادی الثانی سال ۹۳۴ در بغداد به میسی اجازه داده است. ۱۰- در نهم رمضان ۹۳۷ در اصفهان اجازه به قاضی صفی‌الدین عیسی داده است. ۱۱- در یازدهم ذی الحجه ۹۳۷ به شمس‌الدین محمد استرآبادی اجازه داده است. در اجازات به پنج اجازه اخیر اشارت شده است. رجوع به اجازات بحار شود. ۲۳

فتح الله بن عزيز الله ابادی متخلص به فتحی

وی در زمان شاه تهماسب می زیست و کتاب فتوح المؤمنین را در چهل و یک باب درپند و اندرز در سال ۹۳۰ به نام این پادشاه نگاشت. این کتاب به ظاهر برای ترویج آیین شیعی میان توده مردم نگارش یافته است.^{۲۴}

فاضل الدین محمد بن اسحاق بن محمد ابهری حموی

وی از دانشمندان معاصر شاه تهماسب صفوی بود. او کتابی تحت عنوان منهج الفاضلین فی معرفة الاثمة الطاهرین در اثبات مذهب تشیع در پنج باب و یک خاتمه در سال ۹۳۷ به نام پادشاه مذکور نگاشت.^{۲۵}

فخرالدین ابوالحسن علی بن حسن زواره ای اصفهانی

او شاگرد غیاث الدین جمشید زواره ای و استاد فتح الله بن شکرالله کاشانی بود. وی کتاب ترجمه الخواص خود را به نام شاه تهماسب نگاشت، و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) را به نام آثارالاخیار به فارسی برگرداند.

همچنین کتاب الاحتجاج علی اهل اللجاج طبرسی را با نام کشف الاحتجاج به فارسی ترجمه کرده و نیز از کتاب احسن الکبار فی معرفة الاثمة الاطهار تألیف محمد ورامینی برگزیده ای با نام لوامع الانوار الی معرفة الاثمة الاطهار در یک مقدمه و چهارده باب گزین کرد و به فارسی روان تری در آورده و کتابی به نام روضة الابرار در شرح نهج البلاغة به فارسی نگاشت. و کتاب ترجمه المناقب یکی دیگر از آثار او است که آن را به نام قوام الدین محمد نگاشته است.^{۲۶}

سیدامیر محمد بن ابی طالب حسینی استرآبادی

وی شاگرد محقق کرکی بود و کتاب استاد خود را که نفحات اللاهوت نام دارد به فارسی ترجمه کرد. او کتاب دیگری هم در تفسیر آیه الكرسي و فضیلت آن در یک مقدمه و ده فصل و یک خاتمه به فارسی نگاشت.^{۲۷}

جمال الدین حسین بن خواجه شرف الدین عبدالحق الهی اردبیلی

از علماء عصر شاه تهماسب که کتابی در شرح نهج البلاغة به فارسی نگاشت و آن را

۲۴. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ص ۹۶۷

۲۵. مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ص ۹۷۵

۲۶. مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ص ۹۷۵-۹۷۶

۲۷. مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ص ۹۷۶

منهج الفصاحة فی شرح نهج البلاغة نام گذاشت. وی به سال ۹۵۰ درگذشت.^{۲۸}

میرفخرالدین محمدبن حسین حسینی سماکی استرآبادی

از علماء زمان شاه تهماسب و از نزدیکان دربار وی بود. از جمله آثار وی یکی تفسیر آیه الكرسی است که آن را به نام پادشاه مذکور ساخت. و دیگر حاشیه بر شرح تجرید قوشچی و حاشیه بر شرح الهدایه، میبیدی است.^{۲۹}

میرفخرالدین سماکی اعظام موضع سماک دارالمؤمنین استرآباد

از افاضل علماء و دانشمندان عصر و از تلامزه فخرالسادات و العلماء امیر غیاث الدین منصور شیرازی بود. در درگاه معلی شاهی بسر برده، منظور نظر مرحمت گستر حضرت شاه جنت مکان بود و همه روزه جمعی کثیر از طلبه علوم معقول و منقول به مدرس آن جناب حاضر گشته استفاده علوم می نمودند... حاشیه بر الهیات تجرید نوشته، سخنانش موثق بر طلبه علوم است.^{۳۰}

عمادالدین علی شریف پسر عمادالدین علی پسر نجم الدین محمود قاری استرآبادی

اوراست:

۱- تحفه شاهی.

۲- تجوید القرآن.

۳- رساله قرائت عاصم.

۴- رساله مفردة عاصم.^{۳۱}

ملا ابراهیم گرگین، پسر ولی الله استرآبادی

او در زمان شاه تهماسب می زیست و کتاب رساله حسینییه خود را به نام آن شاه ساخت.^{۳۲}

سیدحسین بن حسن مجتهد مفتی کرکی جبل عاملی قزوینی خاتم المجتهدین

وی نواده دختری شیخ عبدالعالی کرکی و شیخ الاسلام و متصدی شرعیات اردبیل بود و

۲۸. مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ص ۹۷۶

۲۹. مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ص ۹۷۷

۳۰. عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۴۶

۳۱. مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ص ۹۷۷

۳۲. مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ص ۹۷۷

به زبانهای: فارسی، عربی و ترکی آشنایی داشت.

از آثار او است:

۱- الطهماسبیه فی الامامة.

۲- دفع المناواة عن التفضیل والمساواة. او به سال ۱۰۰۱ درگذشت.^{۳۳}

شیخ عزالدین حسین بن عبدالصمد بن شمس الدین محمد جبعی
او پس از کسب علوم و فضائل از دیار خویش مهاجرت کرد و به ایران به دیار
شاه تهماسب آمد. و به سمت شیخ الاسلامی و متصدی شرعیات انتخاب گردید. از آثار او
است:

۱- اربعون حدیثا.

۲- العقد الطهماسبی یا العقد الحسینی یا عقد الدرر الطهماسبی. این کتاب را در احکام
نماز و طهارت و درمان وسواس به عربی برای شاه تهماسب نگاشت.

۳- الرسالة التساعیه یا الرسالة الطهماسبیه فی الفروع الفقهیه یا المسائل الفقهیه.
این کتاب در پنج باب و یک خاتمه و موضوع آن مسائل فقهی است.^{۳۴}
نصرالدین محمد بن عبدالکریم انصاری استرآبادی هروی
از آثار او است:

۱- محاسن الآداب. این کتاب ترجمه کتاب مکارم الاخلاق طبرسی به فارسی است.

۲- ترجمه عدة الداعی ابن فهد. وی این کتاب را در سال ۹۶۷ به انجام رساند.^{۳۵}
سیدامیر عبدالرحیم بن محمد حسینی گرگانی

او را کتابی است به نام تحفه شاهیه در فقه. این کتاب در باب طهارت، نماز، لقطه و
احکام اسیران و پناه دادن به کافران است.^{۳۶}

عبدالعلی بن محمود خادم جاهلقتی بروجردی
از آثار او است:

۱- شرحی بر الفیه شهید اول. در مسائل فقهی

۳۳. مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ص ۹۷۸

۳۴. مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ص ۹۷۹

۳۵. مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ص ۹۷۹

۳۶. مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ص ۹۸۰

۲- صلوٰۃ الجمعة. این کتاب را هم به فارسی و هم به عربی برای شاه تهماسب نگاشت.^{۳۷}

سلطان حمزه میرزا

درمبادی جلوس حضرت اعلی شاه، ظل اللهی ارتکاب بعض امور نالایق خصوصاً موافقت بیکتاش خان افشار که دم از عصیان و طغیان می زد و دیگر اعمال که منافی اخلاص بود نموده، سرانجام کار او در این دولابد پیوند بوبال و نکال کشید. خاطر اخلاص گزین رخصت نمی دهد که کماهی احوال و علوشان و بزرگی و بزرگ منشی جناب میرزا حسب الواقع در قلم آید.^{۳۸}

از سطر آخر معلوم می شود که نویسنده عالم آراء بنا به ملاحظات در پاره ای موارد از ذکر حقایق وقایع خودداری می کرده و اگر چنین باشد، کتاب او نمی تواند سندیت قاطع داشته باشد.

میرمیران یزدی

او پسر شاه نعمت الله است و به شرف مصاهرت این دودمان سرافرازی داشت و مریدان سلسله شاه نعمت الله ماضی مشهور به شاه نعمت الله ولی با او پیرمردانه سلوک کرده، اقتباس انوار سعادت می نمودند و او مورد تربیت و اشفاق شاهانه بوده، صاحب سیورغات کلی بود و حاصل املاک و ادرات مسلمیات آن سلسله قریب پنجهزار تومان می شد و بیمن عاطفت و الطاف شاهنشاهی در دارالعباده یزد برمسند عظمت و اقبال تکیه کرده روزگار به عشرت و کامرانی می گذرانید و از اولامجاد شاه نعمت الله و شاه خلیل الله هر دو به شرف مصاهرت این دودمان سربلندی یافتند. چون جناب میرحقوق تربیت این دودمان را منظور نداشتند و در زمان نواب جهانبانی میرغیاث الدین محمد مشهور به میرمیران، برادر شاهی (شاه) تقی الدین محمد که در آن هنگام از اعظم سادات حسینیۀ اصفهان و نقیب الثقباء بود. طالب منصب موروث گشته بالاخره بعالی رتبه صدارت سربلندی یافته، درحین ارتحال شاه جنت مکان برزیلوچه صدارت تمکن داشت. و بغایت کم طمع و پرهیزکار بود و چون در دارالسلطنه اصفهان صاحب املاک و رقبات کلی بود از حاصل سرکار خود اوقات می گذرانید. دو پسر داشت: میرزا محمد محذوم که از افاضل و دانشمندان روزگار بود. و پسر دیگرش میرزا محمدامین بغایت صالح و

۳۷. مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره چهارم، سال هفتم، ص ۹۸۰

۳۸. عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۴۵

متقی و پرهیزگار بود.^{۳۹}

میرسیدحسین الحسینی جبل عامل (عاملی)

دخترزاده خاتم المجتهدین شیخ علی عبدالعالی در زمان حضرت شاه جنت مکان بود و از جبل عامل آمده مدتی در دارالارشاد اردبیل به تدریس و شیخ الاسلامی و قطع و فصل مهام شرعیہ قیام داشت. بعد از آن به درگاه معلی آمده دعوی اجتهاد می نمود و منظور حضرت شاه جنت مکان گردید. صاحب نفس و فطرت عالی و طبع کامل و حافظه عالی عظیم بود. گاهی متوجه فیصل قضایای شرعیہ اردوی معلی بوده، جمعی کثیر همه روزه به محکمه علیه اش رجوع می نمودند. و در اسانید شرعیہ کتاب و ناسخان محکمه حسب الفرموده جناب میر، توفیق اورا «سیدالمحققین و سند المدققین وارث علوم الانبیاء والمرسلین خاتم المجتهدین» مرقوم می ساختند. اگر چه علما در این باب سخن داشتند و غایبانه اذعان نمی نمودند. اما هیچ یک از فحول علما در معرض این گفتگو نتوانستند در آمد. بغایت فصیح البیان و ملیح اللسان بود و در خدمت حضرت شاه جنت مکان هر عقده ای که هیچیک از..... به جناب میرتوسل می جستند.... به اجابت مقرون بود و امداد او به خلق..... می رسید. میرسید تصانیف بسیار در فقه و حقیقت مذهب اثنی عشریه ورد مذاهب مبتدعه دارد.^{۴۰}

میر محمود اصفهانی

ولد مرحوم میرسیدعلی مشهور به خلیفه سلطان از سادات عظیم القدر اصفهان است که در آن ملک به سادات خلیفه مشهور و معروف اند، واجداد عظام ایشان از ولایت مازندرانند، از احفاد کرام میربزرگ والی آن دیار که از حوادث روزگار به اصفهان افتاده توطن اختیار نموده اند. خلیفه سلطان مذکور بسیار شکفته طبع بذله گوی مطایبه دوست، منظور نظر شفقت والتفات شاه جنت مکان بود و جناب میرشجاع الدین محمود مذکور سیدفاضل و دانشمند صاحب فطرت عالی بود و در علوم متداوله به تخصیص معقولات و حکمیات سرآمد روزگار و مجلس شریفش از طلبه علوم و درس و بحث خالی نبوده و همواره فقراء و درویشان و طالب علمان و صله ارحام از خالص محصولات سرکار او رعایت می یافتند.^{۴۱}

۳۹. عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۴۴

۴۰. عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۴۵

۴۱. عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۴۸

بخش دوم

سیرتفکر فلسفی از آغاز تا عصر میرداماد

در این بخش ناچار به یادآوری این نکته ایم که دوره های فلسفی با هم ارتباط و همبستگی عمیق دارند، بدین معنی که هر دوره متأخر، معلول یا نتیجه دوره متقدم خود است؛ و این سنتی است طبیعی که در همه امور عالم می بینیم و ملاحظه می کنیم هر موجودی را سیری و دورانی تکاملی است و هیچ امری در آغاز کامل و تمام پدید نیاید. و با در نظر گرفتن این نکته که مرتبه کامل از هر امری واجد مراحل قبل از کمال همان امر است با داشتن خصوصیتی بیشتر، این مطلب بوضوح روشن می شود که تمام مظاهر فکری و هنری و علمی امروزی بشر همان مظاهر و آثار دوره های ابتدائی است که کمال بیشتر یافته است و این سیر و تکامل همچنان به حکم ناموس طبیعی ادامه دارد و پایان آن را نه تنها هیچکس نمی داند بلکه تاکنون هیچکس از دانشهای بشر عهده دار این پیشگویی و آینده خوانی نبوده و شاید امری غیر ممکن می نموده و یا هست.

با در نظر گرفتن این مقدمه ارتباط دانش امروز با گذشته و همبستگی حال و گذشته روشن می گردد و لزوم آگاهی بر آثار و افکار و تحقیق در علل و معلولات و کشف چگونگی روابط دورانهای فکری معلوم می شود و چون در این مقاله، بحث اصلی بررسی عقاید و افکار یکی از شخصیت های متفکر اسلامی است، لازم می نماید که به اجمال سیر تفکر فلسفی را از آغاز اسلام تا دوره صفوی که زمان حیات میرداماد باشد بررسی نماییم. و چون فلسفه اسلام به

ناچار از افکار فلسفی قبل از خود یعنی فلسفه یونان و ایران باستان و جز آن متأثر بوده است، ناگزیریم که کلیاتی از سیر فکر فلسفی قبل از اسلام را بیان داریم و چگونگی ورود و تأثیر آن را در اسلام مطالعه کرده و نحوه آشنائی مسلمانان را با آنها به اختصار در اینجا بیاوریم.

هرگاه بخواهیم آغاز تفکیر فلسفی بشر را بیابیم و آن را بررسی نمائیم به این نتیجه می‌رسیم که همزمان با پیدایش بشر یعنی همزمان با ظهور موجود متفکر، تفکیر فلسفی به معنی بسیط آن نیز ظهور کرده است. از زمانی که بشر در پی تفحص و استطلاع برآمد مظاهر طبیعت و آثار کون و وجود توجه او را به خود جلب کرد و درصدد برآمد که روابط میان حوادث طبیعی را پیدا کرده و امور متشتمت و پراکنده عالم را با هم جمع ساخته و قانون حاکم بر آنها را به دست بیاورد. بتدریج تفکر بشر به درک اسباب و مسببات به صورت ساده آن و در حدود اندیشه ابتدائی خود می‌رسید و سعی می‌کرد بین اسباب و مسببات اقترانی برقرار سازد و روابط حلقه‌ای حوادث را دریابد؛ اما این افکار در آغاز اساسی علمی نداشت و پراکنده و متشتم بود و یک نظام فکری که بتوان در توجیه تمام تفکرات متفرق او را کمک نماید و آنها را کینوتی واحد و معین بدهد نداشت. و از زمانی که این نوع تفکیرهای بشر شکل و نظم به خود گرفت فن مستقلی را تشکیل داد که آن را فلسفه می‌نامیم زیرا مراد از فلسفه جز نحوه فکر بشر در پاره عالم کون و هستی و توجیه آن در مجموعه واحد، امر دیگری نیست.

به هر حال تاریخ نمی‌تواند از این مرحله ابتدائی که بشر فکر منظم و واحدی برای تعیین امور جهان پیدا کرده و آن را به شکل منظم و معینی درآورده و غایت واحدی برای آن در نظر گرفته جلوتر برود. و قدیمی‌ترین اطلاعی که ما از این نوع فکر فلسفی به صورت مذکور داریم به چندین قرن قبل از میلاد که کمتر از ده قرن قبل از میلاد است یعنی عصری که یونان مرکز مشعشع فلسفی بود پیشتر نمی‌رود. لیکن مایقین داریم که فلسفه‌های مرقی یونان مانند فلسفه افلاطون و ارسطو یا فلسفه رواقیان و جز آنها مولود یک سلسله دوره‌های فلسفی ابتدائی تر و ثمره افکار صاحب فکران بسیار دیگری بوده که قرن‌ها پیش از عصر فلسفه یونانی می‌زیسته‌اند. و این امر چنانکه گفتیم یک سنت طبیعی است که بر تمام امور جهان حکمفرماست و معرفت و فکر به معنی عام آن نیز از جمله امور جهان و مشمول و محکوم قانون تطور و تکامل می‌باشد. و این ناموس طبیعی همچنان حکمفرما بوده و به سیر خود ادامه می‌دهد و فعل و انفعال و توالد و تطور را بوجود می‌آورد.

بنابراین نضج و تکاملی که در فلسفه یونانی ملاحظه می‌شود و بخصوص استحکام و نظم فلسفه افلاطون و ارسطو آغاز کوشش‌های فکر فلسفی بشر نتواند بود. بلکه این فلسفه‌ها

خلاصه و نتیجه و عصاره افکار فلسفی اقوام بیشمار در قرنهای متقدم بود که مغز متفکران یونانی آنها را دریافت و بدان نظم و شکل داد و آن را به صورتی علمی تر و کلی تر درآورد. به هر حال فلسفه به صورتی علمی و جنبه تحقیقی در یونان در دوران مشعشع آن متجلی یا به عبارت دیگر متکون شد و همین فلسفه بود که با جزئی تغییرات قرن ها بر دنیای فکر و دانش غرب حکومت داشت و همان بود که به ایران و اسلام انتقال یافت و پایه و اساس یکی از پایه ها و اساس فلسفه اسلام قرار گرفت. البته در اینکه قرن ها قبل از میلاد نحوه ای از تفکر فلسفی بسیط در ایران وجود داشت؛ و در عرب نیز مقارن ظهور اسلام نوعی تفکر درباره امور جهان وجود داشت که با ظهور اسلام و نحوه تعلیمات آن در توجه به عقل و اهتمام به تفکر به تدریج نضج و قوت گرفت تردید نمی توان کرد، لیکن جنبه علمی و تحقیقی بیشتر با آغاز انتقال علوم یونانی به اسلام تحقق پذیرفت. بلی چگونگی تأثیر فلسفه اسلامی از علوم یونانی و سایر مبادی فکری ملل متمدن دیگر که به اسلام درآمده اند و نحوه انتقال آن معارف و دانش ها خود مسأله ای بسیار با اهمیت است که مورد مطالعه و تحقیق بسیاری از دانشمندان اسلامی و غیر اسلامی قرار گرفته و تألیفاتی بر ارزش را به ارمغان آورده است که ما در این عجاله نه مجال بحث در آن و نه نیاز به استقصای آن را داریم؛ مع الوصف در ضمن مطالب کتاب در بخشهای آینده به مناسبت موضوع گاه گاه مطالبی را که با کار ما بستگی دارد خواهیم آورد و در این بخش به همین مختصر اکتفا می کنیم و اینک درباره دانش و معرفت عرب در عصر قبل از ظهور اسلام مطالب مختصری می آوریم و سپس آن مبانی فلسفه اسلامی را در خود تعلیمات اسلام بررسی نموده آنگاه چگونگی تأثیر فلسفه اسلام را از مبانی غیر اسلامی مورد مطالعه قرار می دهیم.

اطلاعات و معارف عرب قبل از اسلام

شهرت چنین است که عرب پیش از اسلام ملتی بود که به اقتضای عوامل طبیعی و جغرافیائی از اقوام و ملل متمدن جهان آن روز بدور افتاده و ارتباط و بستگی با سایر ملل نداشتند و در نتیجه از علوم و معارف بشر متمدن بی بهره و بی اطلاع مانده و تنها اطلاعات آنان محدود بود به تجارب بسیط ابتدائی اقوام و ملل صحرائشین که خود نیز از آنان بشمار بودند ولی علی رغم این شهرت که بیشتر نویسندگان بدان رفته اند، برخی را عقیده بر این است که نه تنها ملل عرب دارای تمدن و معارف پیشرفته بخصوص در قسمت یمن و نواحی آن بودند، چنانکه آثار باستانی باقیمانده از آن دوران حکایت از آن دارد، بلکه از جهات مختلف اقتصادی و اجتماعی و تجاری نیز با ملل متمدن مجاور ارتباط و علائق مستحکم داشته اند و به همین جهت

بر معارف و دانش‌های ملت‌های متمدن آن روز اطلاع کافی داشته و از آن بهره‌ها برده بودند. هرچند تحقیق در این باره از حوصله و مجال این مقاله بیرون و از موضوع خاص این رساله خارج است ولی به نظر می‌رسد که بتوان تعدیلی در این دو نظر متقابل اظهار داشت و گفت که بعضی اقوام عرب که با ایران یا ملل متمدن دیگر هم‌جوار بودند تا حد فراوانی از پیشرفت‌های علمی ملل مجاور آگاهی داشته و بهره‌مند شده بودند. اقوام جزیره العرب که به مقتضای عوامل طبیعی و جغرافیائی ارتباط چندانی با ملل متمدن نداشتند و به زندگانی ابتدائی و نظام قبیله‌ای می‌زیستند بهره چندانی از علم و دانش دنیای متمدن نداشتند. علاوه بر این در همین جزیره العرب یهود و نصارا سکونت گزیده و با عرب آمیزش داشتند و به ناچار مردم عرب را تا حدی تحت تأثیر تمدن و علم خویش قرار داده بودند ولی به هر حال اطلاعات اعراب این ناحیه صورت علمی و تحقیقی نداشت و افراد خاصی اطلاعات متفرقی از ادیان و علوم زمان خود داشتند که به علت کمی تعداد آنان نمی‌توان آن را نماینده چهره علمی يك قوم و ملت بشمار آورد. مع الوصف در اینجا خلاصه مطالب و نحوه سخن و استدلال طرفداران دو نظر مذکور در فوق را می‌آوریم و قضاوت آن را به خوانندگان واگذار می‌نمائیم.

نظریه کسانی که عرب قبل از اسلام را فاقد هر نوع دانش می‌دانند چنین بیان گردیده: تشکیل دهندگان امپراتوری اسلام یعنی عرب چیزی نداشتند مگر وحدت کلمه و اطاعت محض از دستورهای رسول اکرم و جانشینان وی و قرآن کریم که آن را ناسخ همه کتب و عمل به آن را مایه استغناء از همه چیز می‌دانستند؛ اطلاعات آنان در پیش از اسلام و مقارن ظهور اسلام کم و ناچیز بود؛ در تمام عربستان در پایان حیات حضرت رسول جزده و اندتن که سواد خواندن و نوشتن داشته باشند وجود نداشتند؛ اطلاعات عرب پیش از عهد اسلامی تا آغاز اسلام در علوم بسیار ابتدائی و از مقوله اطلاعاتی بود که سینه به سینه و دهان به دهان نقل شود و از طریق تجزیه آموخته گردد. نه از زمره علوم که در مدارس فراگیرند. و از آن میان باید اطلاعات آنان را در نجوم و طب ذکر کرد. اطلاعات از نجوم مبتنی بود بر آنچه از بابلیان و مهاجران آنان به سرزمین خود فراگرفته بودند. از قبیل مواقع بروج و منازل ماه و آفتاب و همچنین عقایدی راجع به احکام نجوم داشتند که غالباً از عقاید ملی عرب یا اعتقاداتی بود که از بابلیان و سایر اقوام بدانان رسیده بود. از میان عرب بیشتر صابین از علم نجوم اطلاع داشتند و این قوم که در بین تازیان مانند یهود و نصارا در ردیف اقلیت‌ها قرار داشتند غالباً از اعقاب یا معتقدان به عقاید کلدانیان بوده‌اند. عرب اصطلاحات نجوم و اطلاعات خود را راجع به آن از این قوم گرفته بودند و به همین سبب غالب اسامی بروج و منازل آفتاب و ماه در عربی عیناً و یا

از حیث ریشه شبیه اسامی کلدانی است. علاوه بر دوازده برج منازل قمر هم نزد عرب مشهور و هر يك به اسمی موسوم بود. از ستاره شناسی نیز قوم عرب مانند غالب اقوام صحراگرد که دارای آسمان صافی هستند اطلاعات مختصری داشتند و برای بعضی از سیارات و ثوابت و مجموعه‌های ستارگان اسامی خاصی که غالباً ریشه بابلی داشت میان آنان معمول بود. اطلاعات عرب در طب هم بسیار ناچیز و بی اهمیت بوده است. طب عرب عبارت بود از مقداری عزائم و أوراد که گاه با تجویز بعضی از ادویه و عقاقیر (گیاه دارویی است) همراه بود زیرا عرب جاهلی علل امراض را بیشتر نتیجه زیان‌هایی می‌دانست که از ارواح شریر به آدمی می‌رسد و برای اخراج اجنه و شیاطین از جسم مریض، بهترین راه در نظر آن قوم، خواندن اوراد و ادعیه بود؛ از عقاقیر و اشربه هم در معالجه امراض استفاده می‌شد و مخصوصاً عسل در دل دردها مورد استفاده قرار می‌گرفت.

از جمله اعتقادات عرب در معالجه، استفاده از حجامت و داغ کردن (کَی) بود. و کی در نزد آنان آخرالدواء آخر الطب شمرده می‌شد. قطع اعضاء بیمار مخصوصاً به استعانت آتش نیز میان عرب معمول بود. و از آتش در مبارزه با فساد استفاده می‌کردند. البته در میان عرب، طبیبانی هم که در ممالك مجاور یعنی در ایران و روم تحصیل کرده باشند وجود داشتند مانند: الحارث بن کلدۀ الثقفی از اهل طائف متوفی به سال ۱۳ که طب را در گُندی شاپور فرا گرفته بود. و پسر نصر که او نیز از تربیت یافتگان گُندی شاپور بود و ابن ابی رُمثة النعیمی از معاصران پیغمبر صلی الله علیه و آله بودند. علاوه بر این‌ها اطلاعات ابتدائی بسطی هم راجع به دستور پزشکی (بیطاری - بیطره) در نزد عرب خاصه برای درمان کردن شتران و اسبان وجود داشت. با اطلاع از این مقدمات، معلوم می‌شود که علوم و اطلاعات دوره اسلامی نمی‌توانست به هیچ روی از چنین مبانی ضعیف و بی ارزش مستفید گردد بلکه علوم اسلامی با آن همه مؤلفات مفصل و مشهور خود از منابع دیگری^۱ تشکیل یافته بود که قبلاً ملل متمدن مانند یونانیان و اسکندرانی و ملل آسیای صغیر و خاور نزدیک و ایران و هند بوجود آمد و سپس به یاری مترجمان و ناقلان به زبان عربی نقل شد و مبنای تحقیقات مسلمین در باب علوم قرار گرفت. این بود نمونه‌ای از نظر کسانی که عرب قبل از اسلام را فاقد هر نوع دانش و فرهنگ و

۱. از منابع اسلامی بود. یعنی اگر چه دانش عرب جاهلی نمی‌توانست مایه علوم اسلامی گردد. ولی این بدان معنی نیست که معارف اسلامی از منابع دیگر غیر عربی و غیر اسلامی سرچشمه گرفته باشد. بلکه منبع اصلی آنها را در خود تعالیم اسلام یافت.

تمدن می دانستند؛ و دسته مقابل نویسندگانی هستند که عرب قبل از اسلام را ملتی متعذر و با دانش می دانند این گروه، استدلال می کند که ظهور دین اسلام با تعالیم مترقی آن از میان قومی که فاقد علم و تمدن پیشرفته ای باشد به نظر، معقول نمی رسد بلکه پیدایش چنین دین جهانی و وجود افراد برجسته و بزرگانی که دین مذکور را ترویج و تبلیغ نمودند و نیز در استحکام و رواج آن کوشیدند خود مبین این حقیقت است که افکار اجتماعی و اندیشه های علمی و سایر مظاهر اجتماعی قوم مزبور تا آن حد پیشرفته بود که ایجاب می نمود یک نوع انقلابی در نظام اجتماعی و مذهبی و علمی به ظهور پیوندد. و به زبان دیگر هیچ حادثه اجتماعی بدون تحقق مقدمات و موجبات آن بوجود نمی آید، همانطور که در امور طبیعی نیز این قانون علمی حکمفرماست. نمونه مهم تمدن عرب جاهلی از یک طرف پیشرفت دانشهای ادبی یعنی علوم فصاحت و بلاغت بود و از طرف دیگر تشکیل بازارهای مکاره و مسابقه های ادبی که در آن مجامع مؤمنی الیه تشکیل می شد نشانه دیگری بود.^۲ و علاوه بر این، روابط تجاری آنان با اقوام مجاور، دلیل دیگر بر پیشرفت تمدن و دانش و اجتماعیات آن قوم بود و بخصوص آثار باستانی باقیمانده در یمن و سایر نقاط عربستان، دلیلی استوار و بسیار گویاست بر اینکه این قوم از هر جهت پیشرفته بود و اگر از این جهت بر بسیاری از اقوام برتری نداشتند حداقل از آنان عقب نمانده بودند.^۳

ولی چنانکه اشارت رفت هر دو دسته تاحدی راه افراط و تفریط در پیش گرفته و بنظر می رسد که گفته هر دو دسته را بتوان بدین صورت تعدیل کرد و گفت که: هر چند مشهور چنین است که عرب در عصر جاهلیت، قومی دور افتاده و جدا از سایر امم بود و با جهان، ارتباط و همبستگی نداشت لیکن علی رغم عوامل جغرافیائی که از یکسو دریا و از سوی دیگر صحرا جزیره العرب را از سایر نقاط جهان جدا می کرد باید گفت عقیده مشهور چندان استوار نیست و حق آن است که قوم عرب با سایر اقوام و ملل مترقی مجاور خود روابط مادی و معنوی داشت هر چند این ارتباط بشدت و استواری روابط ملل متعذر با یکدیگر نمی بود. و به هر حال روابط و همبستگی عرب با ملل مجاور به طرق متعدد و مختلفی صورت می گرفت که اهم آن طرق و عوامل زیر بود:

۲. به بلوغ العرب رجوع شود.

۳. مقاله ای در باب ادب عرب قبل از اسلام و تعلقات سبع در مجله شماره ۴ سال هفتم ادبیات مشهد آمده که قابل مطالعه است.

۱- روابط تجاری.

۲- وجود حکومت‌های تحت‌الحمایه ایران در عربستان.

۳- وجود افکار دینی یهود و مسیحی در آن سرزمین که توسط پیروان این دو مذهب بشدت در میان اعراب تبلیغ می‌شد.

البته مهم‌ترین طرق مزبور از جهت ارتباط با موضوع مورد بحث در اینجا (بیان ریشه‌های فکر فلسفی در اسلام) رابطه سوم یعنی اشاعه فکر دینی یهود و نصارا در عربستان بود که آن را به اختصار بررسی می‌کنیم: بی‌شک یکی از عوامل مهم نشر فرهنگ و دانش ملل مجاور عرب در میان عربستان یهود و نصارا بوده‌اند.

آئین یهودی چندین قرن پیش از اسلام در عربستان انتشار یافت و در قسمت‌های بسیاری از آن سرزمین تمرکز یافت که اهم آنها یثرب یعنی بلدی که بعد از اسلام به نام مدینه مرسوم گردید و فدک و خیبر و تیماء و وادی القری بود. لیکن در اینکه این یهودیان که بودند؟ آیا یهودیانی اصیل بودند که بدان سرزمین هجرت کرده یا عربانی بودند که به دین یهود درآمده بودند؟ و اگر مهاجر بوده‌اند از فلسطین یا از نقطه دیگر آمده بودند اختلاف است؛ ولی از مطالعه آنچه مورخان در این باره آورده‌اند چنین بر می‌آید که یهودیان جزیره العرب شامل هر دو دسته بودند. یعنی هم یهودی اصیل مهاجر داشته و هم عرب‌های اصیلی که به دین یهود درآمده بودند بوده است.

به هر حال آنان در کشاورزی و صنعت آهنگری و اسلحه سازی و کار در معادن در عربستان شهرت بسزا داشتند. قبائل اوس و خزرج در حدود سال ۳۰۰ میلادی بعد از آنکه مدت‌ها یهودیان در یثرب بودند به آنجا مهاجرت کردند و در آغاز روابط این دو طایفه با یهودیان نیکو بود و بعدها بر اثر علل و جهاتی که بحث درباره آن در خور این رساله نیست، روابط آنان تیره گشت. و در تمام مدتی که یهودیان در عربستان سکونت گزیده بودند تا قبل از ظهور اسلام به تبلیغ آئین و کیش خویش می‌پرداختند و بسیاری از مردم آن سامان را به دین خود درآوردند. حتی دعوت و تبلیغ مذهبی آنان به نواحی جنوبی این سرزمین نیز رسید و بسیاری از قبائل یمن به دین یهود گرویدند که از جمله مشاهیر این متهودان، ذونواس بود که به حمایت از یهود و عداوت نصارا شهرت داشت.

چنانکه داستان حمله او به نصارای نجران به پشتیبانی از یهودیانی که در آنجا مورد ستم قرار گرفته بودند در تواریخ ذکر شده و بر اثر همین واقعه بود که فرمانروای حبشه به پشتیبانی از نصارای نجران به یمن حمله برد و داستان عام الفیل روی داد.

در هر صورت یهودیان در بلادی که سکونت کرده بودند به نشر تعالیم تورات پرداختند و مسائل همچون تاریخ پیدایش جهان و قیامت و حساب و میزان و جز آن را از تورات در میان مردم پراکندند و همچنین تفاسیر تورات و اساطیر و خرافاتی ملحق به آن را به مردم تبلیغ و ترویج کردند. علاوه بر این یهودیان را تأثیر زیادی در زبان و لغت عرب بود و لغات و اصطلاحاتی دینی را که تا آن زمان عرب بدانها آشنایی نداشت همچون کلمات جهنم و ابلیس و شیاطین و جز آن به زبان عرب وارد ساختند. باید در نظر داشت که یهودیان مهاجر پس از آنکه آشنایی کامل به فرهنگ و دانش یونان و اسکندرانی پیدا کرده بودند به جزیره العرب وارد گردیدند، زیرا این قوم مدت ها تحت تسلط حکومت روم و در نواحی اسکندریه متفرق بودند و حتی بسیاری از اخبار یهود، فلسفه یونان را آموخته و آداب آنان را فرا گرفته بودند و همانطور بسیاری از قوانین روم را نیز بدین طریق فرا گرفته بودند و بدان سامان ارمغان آوردند.

یکی از محققان تاریخ فلسفه، بلذوین در کتاب خود معجم الفلسفه چنین می آورد: شرق و غرب در اسکندریه با هم تقارن پیدا کردند و تمام آراء و عقاید یونانی و رومی و شامی با معتقدات ملی و دینی شرقی در آنجا با هم آمیزش و اختلاط یافت و از امتزاج آن دو فکری جدید که از تحقیق و تفحص غرب و الهام و اشراق شرق هر دو بهره مند بود بوجود آمد. یعنی دین و فلسفه بستگی عمیق با هم پیدا نمودند و بر اثر آن عقایدی پدیدار گشت که نه فلسفه محض و نه دین خالص بود، بلکه از هر دو طرفه هائی برگزیده بود و این را دو عامل بود: یکی تمایل یهود به توافق دادن مسائل دینی با مبانی فلسفه غربی یونانی و دیگری تمایل متفکرانی که در حکمت و فلسفه یونانی صاحب نظر بودند به این که آن مطالب را به نحوی با معتقدات مذهبی مکتسب از شرق انطباق دهند.

از هر دو جهت این نتیجه به دست می آید که عقاید و آراء آنان نوعی فکر فلسفی خاص بود که با هیچیک از فلسفه محض و دین خالص، انطباق کامل نداشت بلکه فکری تازه و جدید بود که هم از فلسفه هم از دین و اشراق برخوردار بود و یهودیان در آن زمان که به جزیره العرب مهاجرت کردند به حد کافی از این فکر جدید برخوردار و آگاه بودند و این افکار را در آن سرزمینهای جدید منتشر و رایج ساختند.

تأثیر نصارا و نصرانیت در فکر و دانش عرب

نصرانیت در آن عصر، شامل عده متعدد بود و می توان گفت نصارا را فرقه های بسیاری بود که از جمله آنان دو فرقه بزرگ یعقوبیان و نسطوریان به سرزمین های عربی روی آوردند. نسطوریان در سرزمین حیره منتشر شدند و یعقوبیان به سوی غسانیان و سایر قبایل شام

هجرت کردند و صومعه‌هایی در آن سرزمین بها کردند. و مهم‌ترین سرزمین سکونت آنان نجران بود؛ این شهر پر نعمت و آبادان بود و مردم آنجا اهل زراعت و صنعت بودند و به خصوص صنعت نساجی و حریر بافی آنجا شهرت داشت و یکی از مراکز تولید حُلّه یمانی بشمار بود، و به هر حال در نزدیکی راه تجارتي قرار داشت که به حیره می‌رفت.

نظام سیاسی آنان را سه تن که هر يك منصب والای دینی و دُنیای داخلی و خارجی را داشتند تشکیل می‌داد؛ این سه مقام را به نام‌های سید و عاقب و اسقف، می‌خواندند که امور نظامی و روابط خارجی را سید اداره می‌کرد و عاقب متصدی نظم امور داخلی و اسقف، پیشوای امور مذهبی بود. و در امور مهم هر سه با هم به مشورت می‌نشستند.

در صدر اسلام به گفته یاقوت در معجم البلدان: و فقه‌نصاری که بر پیغمبر (ص) اسلام وارد شد سید و عاقب و اسقف را به همراه داشت. نام سید وهب و نام عاقب عبدالمسیح و نام اسقف ابوحارثه بود. پیغمبر با آنان به مباحله برخاست و آنان حاضر به صلح گردیدند و از مباحله کردن خودداری نمودند و تا زمان خلافت ابوبکر این صلح نامه برقرار بود، ولیکن عمر آنها را از نجران بیرون راند و اموال آنان را خرید و آنان به عراق رفتند. نصرانیان در نجران کعبه‌ای برای مقابله با کعبه عرب در مکه بنا کردند و در تعظیم و بزرگداشت آن همت گماشتند و برخی را عقیده بر آن است که قبل از مهاجرت نصاری بدان سرزمین آن کعبه وجود داشت و مورد احترام و مزار اعراب بود و پس از آمدن نصاری و استقرار آنان در آن سرزمین آن را از عرب‌ها گرفتند و معبد خویش ساختند.

به هر حال چنانکه گفتیم نصارای نجران تحت حمایت حبشه بودند و پس از آنکه ذونواس به حمایت از یهودیان، نصارای نجران را مورد حمله قرار داد و آنان را به قتل رسانید و سرزمین آنان را مورد تاخت و تاز قرار داد؛ نجات یافتگان از جنگ به حبشه پناه برده و از آن حکومت استمداد کردند و پادشاه حبشه به یاری آنان شتافت و به یمن حمله برد و آن را تحت الحمايه خود قرارداد تا آن زمان که با کمک پادشاهان ساسانی یمن از تسلط حبشه خارج گردید و تحت حمایت ساسانیان قرار گرفت.

به هر حال نصرانیانی که به سرزمین‌های عربی مهاجرت کردند از لحاظ آگاهی بر فلسفه یونانی و علوم اسکندرانی و تمدنهای رومی وضعی شبیه به یهودیان داشتند و بسیاری از کشیشان فلسفه یونان و قوانین رومی را فرا گرفته بودند و با دانشی این چنین به دیار غرب آمدند و به نشر تعالیم دینی و معارف فلسفی خویش پرداختند و بسیاری از مردم آن سرزمین را تحت تأثیر تعلیمات دینی مسیح قرار دادند بطوری که میل به رهبانیت و ترك دنیا در میان آنان به وفور

پیدا گشت و بسیاری از بزرگان و حتی پادشاهان حیره و امرا، ترك مال و مقام گفتند و دیرها بریانمودند و به زهد و رهبانیت بسر بردند.

علاوه بر این تأثیر آنان در زبان و لغت عرب کم از یهودیان نبود و لغات و تراکیب بسیار به زبان عرب وارد کردند که تا آن زمان بدان آشنایی نداشتند چنانکه گفته اند:

كَلِمَةُ اللَّهِ رَأْسُ الْأَوَّلِ بَارَامِيَّةُ بَنِي أَبِي الصَّلْتِ بِعَرَبِ أَمْوَخْتِ وَأَوَّلِ يَزِيدِ تَرْكِيْبِ أَمَّا بَعْدُ رَأْسُ الْبَكَارِ بَرْدٍ وَهَمِچْنِيْنِ أَمِيَّةُ بَنِي أَبِي صِلْتٍ دَوَاشِعَارِ خَوْذِ كَلِمَاتِيْ بَكَارِ بَرْدٍ كِهْ عَرَبِ رَا بِهْ مَعَانِيْ أَنْ آگَاهِيْ نُبُوْد. بدین صورت در می یابیم که علاوه بر نشر تعالیم مسیحی همان عقاید جدید مرکب از دین و فلسفه که زاینده اختلاط افکار شرق و غرب در اسکندریه بود تیز به وسیله نصاری به عرب منتقل گردید و به خصوص فرقه نسطوریان که بدین معارف آگاهی بیشتر داشتند و همین افراد بودند که پس از بیرون رانده شدن از تخران و رفتن به عراق نزد غسانیان و ملوک حیره بودند و همچنین در عصر عباسیان که نهضت انتقال علوم شروع گردید بیشتر ناقلان علوم و مترجمان همین نسطوریان بودند که در کوفه و بصره سکونت داشتند. بنابراین پیش از ظهور اسلام به طرق مذکور علوم و معارف ملل متمدن مجاور عرب به سرزمین عرب وارد شده بود.

چنانکه گفتیم سه طریق ارتباط وجود داشت که اقوام عرب را با ملل متمدن مجاور بستگی می داد و آن سه عبارت بود از تجارت و حکومت های تحت الحمایه ایران و حبشه و سرانجام وجود یهود و نصارا در سرزمین های عربی و اختلاط و آمیزش آنان با اعراب و نشر و تبلیغ تعالیم دینی و علمی خود در میان آنان که هر یک از این طریق ها به نوبه خود اثر بسزائی در آشنائی اعراب به معارف ملل متمدن داشت. ولی با همه این احوال نمی توان ادعا کرد که اعراب، به طریق علمی و منطقی که در این عصر متداول است به کمک وسائل مزبور توانستند از معارف ملل پیشرفته استفاده برده باشند زیرا عوامل صحرا و دریاها که سرزمین آنها را از ممالك متمدن بدور می داشت از يك طرف وعدم نظام اجتماعی و رشد مدنی از سوی دیگر و بخصوص تعصب عرب درامی و بیسواد بودن و زندگی صحرائنشینی همه موجب می شد که عرب به صورت صحیح و علمی از معارف ملل دیگر استفاده نبرد و تنها به صورت متفرق آن هم بیشتر در مورد قصص و اخبار که نیازی به سواد نداشت بهره مند شده یا به امور تجاری و نظائر آن آشنا گردد و بیش از این حد معرفتی کسب نکند.^۴

۴. فجر الاسلام، احمد امین، ص ۱۳-۳۴

این بود مختصری از اوضاع فرهنگی و علمی و اطلاعات عرب در عصر جاهلی. و خلاصه آن اینکه عرب در عصر جاهلیت با ملل مجاور متمدن به طرق مختلف ارتباط داشت و تاحدی و بطور سطحی و نامرتب از معارف و دانش‌های مختلف ملت‌های پیشرفته آن عصر بهره‌مند می‌شد. و وضع اجتماعی و نظام سیاسی و تشکیلات فرمانروائی به صورت نظام قبیله‌ای بود و جز حکومت‌های کوچک و سلسله‌های متعددی که در اطراف سرزمین جزیره العرب وجود داشت و تحت الحمايه دولتهای بزرگ آن عصر بودند بقیه قبائل و اقوام عرب همه تحت نظام قبیله و فئودالی بسر می‌بردند.

در همین اوضاع و احوال که شرایط اجتماعی و زندگی جوامع عربی موجب از هم گسیختن نظام موجود را فراهم می‌نمود و دگرگونی وضع سیاسی را ایجاب می‌کرد، اسلام با اصول و تعلیمات خویش ظهور نمود و علاوه بر تعالیم مذهبی جدید و درهم کوبیدن سنت‌های فاسد و غلط حاکم بر مجتمع موجود، دعوت خویش را درباره ترویج علم و تشویق و ترغیب مردم به تفکر و تعقل در میان جوامع عرب منتشر ساخت.

اینک میبانی تفکر فلسفی را در تعالیم و دستورات مذهبی خود اسلام بررسی می‌کنیم. آنگاه به مطالعه چگونگی استفاده مسلمانان از معارف یونانی و اسکندرانی و جز آن و حدود و نحوه استفاده‌ای که از دانش‌های اقوام غیر عرب کرده‌اند می‌پردازیم و سرانجام اثر مسلمانان را در فلسفه بررسی می‌نمائیم:

دین اسلام بر اساس دعوت بشریت و همه مردم به سعادت و خیر و پی‌ریزی نظامی که بشر از همه مواهب عالی حیات برخوردار گردد بنیان‌گذاری گردید و دین مزبور، متوجه ساختن عالم انسانیت را به آزادی تفکر و تعقل و جبهه همت خود قرار داده بود و هر چند توجه مستقیم واصلی به فکر فلسفی بخصوص نداشته است ولی فلسفه یا حکمت به معنای متعارف و معهود آن از این جهت که معلول تفکر آزاد و معقول و نظم یافته است مشمول دعوت عام همه جانبه اسلام درخصوص حریت عقل و تفکر بشریت و شکستن زنجیرهای جهالت و سنت‌های غلط اجتماعی موروثی طوایف در قرون قبل از خود می‌شود.

به حقیقت همین زنجیرها و سنت‌های غلط، عقل و تفکر آدمی را محبوس ساخته یا لاقفل‌گوشه‌نشین کرده بود و اسلام کوشش خود را در راه آزاد ساختن عقل و حریت فکر بکار برد؛ و بدیهی است به همان اندازه که در رسیدن به این هدف خود توفیق یافت راه را برای پیدایش فکر فلسفی و توسعه و تکامل آن بازگردانید. اسلام در تعلیمات خودگاه عقل را مخاطب

قرار داده و او را دعوت به تفکر و تعمق کرده و زمانی قلب و ضمیر را به صفا و روشنی خوانده و سرانجام مشاعر و احساس آدمی را به دلایل گویائی که سراسر جهان اطراف او را فرا گرفته توجه داده تا بدین وسیله حقیقت بدون شک و واقعیت غیر قابل تردید ثابت در جهان را با براهین قاطع و روشن برای بشر مبرهن و آشکار سازد.

دین اسلام، عقل آدمی را از خواب گران دوران جهالت بیدار گردانیده و او را به این حقیقت دعوت می کند که در جهان هستی از روی دقت و منطق بنگرد و از راه استدلال برهانی از روی اثر به مؤثر پی برد و با اندیشیدن در نظام متقن جهان به نظم دهنده آن پی برد. و راه آن را تامل و تفکر در عالم کون و درباره حقیقت انسان و آنچه در این جهان پیرامون او را فرا گرفته دانسته است. اسلام در عصری بشریت را به این نوع تفکر و استدلال و آزادی اندیشه دعوت می کرد که تمام ادیان دیگر سراسر جهان این اصل را شعار خود کرده بودند که «عقل و اندیشه را در راه رسیدن به حقیقت از خود دور بدارید و کور کورانه به اصول دینی ایمان بیاورید».

شاید گزافه نباشد اگر بگوئیم در میان تمام ادیان جهان دینی را نمی بینم که به اندازه اسلام به حریت عقل و آزادی اندیشه و بحث و تفکر علمی و انواع معارف بشری احترام و اهمیت گذاشته باشد و در تعالیم خود به آن اندازه به دانش های صحیح و اندیشه های اصیل انسانی عنایت و توجه کرده باشد.

اسلام در تعالیم اساسی خود برای بزرگداشت عقل و بر خیز داشتن بشر از تقلید اهمیت بخصوص قائل شده بخصوص در قرآن کریم به این اصل عنایت بلیغ کرده مردم را از تقلید کورکورانه و قبول هر امری بدون دلیل و برهان نهی فرموده و او را همواره به متابعت از عقل و پیروی از تفکر امر کرده است. آیات قرآنی که در آنها بدین اصل اشارت شده بسیار است از جمله:

۱- و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع هال الفينا عليه آياؤنا، اولو كان آباؤهم لاي عقلون شيئا ولا يهتدون^۵.

۲- و اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا احسبنا ما وجدنا عليه آباؤنا اولو كان آباؤهم لاي علمون شيئا ولا يهتدون^۶.

۳- بل قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من

۵. بقره/ ۱۶۵

۶. مائده/ ۱۰۳

الجنّ والانس لهم قلوب لا یفقهون بها اولهم اعین لایبصرون بها اولهم اذان لایسمعون بها اولئك کالانعام بل هم اضل سبیلاً اولئك هم الغافلون.^۷
 ۴- افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها.^۸

باز پیش از این در موارد بسیاری از قرآن از عقل ذکری به میان آمده. از قبیل افلا تعقلون - وقالوا لولنا نسمع اونعقل ما کنافی اصحاب السعیر - و تلك الامثال نضر بها للناس وما یعقلها الا العالمون^۹

اسلام دینی که می خواست بشر عصر خود را از حیرت و ضلالت و مشکلاتی که افکار و عقاید او را احاطه کرده بود برهاند و به راهی روشن و منطقی راهبری کند ناگزیر بود عقیده حق و فکر مستقیمی به او عرضه کند.

در آن عصری که عقیده و تثبیت و بت پرستی بر مردم مجتمع، حکمفرما بود و در جنب آن عقاید یهود و نصرانیت نیز در تکوین عقاید آن اجتماع بی تأثیر نبود بزرگترین مشکل فکری که اسلام به حل و علاج آن کوشید مربوط بود به مسأله خالق جهان و یگانگی او و مسأله بعثت و نشور و چگونگی پیدایش جهان و مسأله صفات خالق و مسأله قدر و روح و مسأله رابطه مردم با خالق خود و مسائل ماورای طبیعی دیگر نظیر این مطالب و همچنین مسائل طبیعی و اموری که تفکیر فلسفی همواره در صدد بررسی آنها بود. اسلام بناچار با ادله عقلی به حل مشکلات فوق پرداخت و برای تحقق این مطلوب، توجه مردم را به دلایل موجود در عالم کون معطوف ساخت و آنان را به دقت نظر در امور جهان تشویق و ترغیب فرمود تا در خلال آن به حقیقت رسیده و در پرتو آن واقع را دریابند. در قرآن کریم آیات بسیاری وجود دارد که توجه افراد بشر را به دلایل و براهین موجود در عالم طبیعت و آثار و اماراتی که حقیقت را درباره امری که همواره فکر افراد را از قدیمترین ادوار تاریخ به خود مشغول داشته روشن می سازد، معطوف ساخته است. طبیعتاً از مهم ترین این مسائل مسأله مربوط به آفریدگار جهان و زمین و آسمان و موجودات جاندار و بی جان آن است. از این گونه آیات در قرآن بسیار است از آن جمله است آیات زیر:

۱- اأنتم اشد خلقاً ام السماء بناها. رفع سمکها فسویها؛ واغطش لیلها واخرج ضحاها

۷. اعراف / ۱۷۹

۸. اعراف / ۱۷۸

۹. عنکبوت / ۴۲

والارض بعد ذلك دحاها. اخرج منها ماء هاومرعاها والجبال ارساها. متاعا لكم ولانعامكم.^{۱۰}
 ۲- ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلک التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخرين السماء والارض لايات لقوم يعقلون.^{۱۱}
 ۳- ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب. الذين يذكرون الله قياما وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا.^{۱۲}

۴- افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت. والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت. والى الارض كيف سطحت.^{۱۳}
 ۵- فلينظر الانسان الى طعامه. انا صببنا الماء صباً ثم شققنا الارض شقا. فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضباً وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة واباً مشاعاً لكم ولانعامكم.^{۱۴}
 وجزاينها از آيات بسيار ديگر که در اين باب اشارت دارد. اما آيات ديگرى که مشکلات فکرى و عقايد مذهبي بشر را ياروشى برهاني و طريقى منطقي، حل کرده بسيار است. برخى از آنها به اثبات خالق جهان عنايت دارد. از قبيل: ام خلقوا من غير شىء ام هم الخالقون ام خلقوا السموات والارض بل لا يوقنون.^{۱۵}

با كمى توجه بخوبى درمى يابيم که نحوه استدلال در اين آيه برهاني منطقي است زيرا مى دانيم به حقيقت يا خالق و آفريدگارى براى جهان هست يا نيست و حالت ثالثى منطقاً وجود ندارد. اين احتمال که جهان را علت و سببى نباشد يا مقتضاي قانون علليت مناقض و باطل است و بنا بر اين سببى و موجبي براى جهان بايد باشد و اين به فرض عقل يا خود جهان است يا امرى خارج از آن. اين که جهان خود سبب وجود خویش باشد از آن جهت که سبب است لازم است وجود مقدم داشته باشد و از آن روى که معلول و مسبب است بايد وجود متأخر داشته باشد و اين محال است زيرا اين دو صفت باهم متناقض هستند و به هيچ روى متناقضان در حال واحد

۱۰. نازعات / ۲۷ - ۳۳

۱۱. بقره / ۱۶۴ - ۱۶۳

۱۲. آل عمران / ۱۹۱ - ۱۹۰

۱۳. نازعات / ۲۳

۱۴. عبس / ۳۲ - ۲۳

۱۵. طور / ۳۶ - ۳۵

صفت شیئی واحد نمی تواند باشد. بنابراین احتمال دیگر که سبب وجود جهان امری خارج از آن باشد ثابت می گردد چه با انتفاء حد نقیضین، نقیض دیگر ثابت می شود زیرا همانطوری که اجتماع نقیضان، محال عقلی است، ارتفاع آن دو نیز به نظر عقل، محال است. پس همان سبب خارج از جهان مبدأ عالم و پدید آورنده آن است. و آیه مذکور هم در پی اثبات همین مطلب است. و در برخی دیگر از آیات از طریق برهان انئی اثبات آفریدگار جهان شده است، یعنی از اثبات حدوث انسان بر مُحدثِ آن استدلال شده که چنین استدلالی را در منطق برهان انّ خوانند چنانکه در آیه کریمه «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکورا انا خلقنا الانسان من نطفه امشاج نبثله فجعلناه سمیعا بصیرا».^{۱۶} و مانند آیه «وفی الارض آیات للموقنین وفی انفسکم افلا تبصرون». و نیز آیاتی که به همین روش در آنها استدلال شده است. در قسمتی دیگر از آیات قرآن به نحوه دیگر بر اثبات صانع استدلال شده و در آنجا فرض تعدد خالق را برای جهان با روشی منطقی نفی کرده است چنانکه در این آیات: «لوکان فیهما الهة الا الله لفسدتا».^{۱۷} و «ماکان معہ من اله اذا لذهب کل اله بما خلق ولعل بعضهم علی بعض سبحان الله عما یصفون».^{۱۸}

همچنین پاره ای از آیات به مسأله بعث و نشور یعنی مسأله معاد عنایت شده و در حل آن مشکل کوشش رفته است در این آیات به روشهای مختلفی بر مقصود استدلال شده که هدف همه آنها تقریر و بیان موضوع به صورتی روشن و آشکار است به طوری که ایمان و اطمینان قلبی افراد به مسأله معاد تقویت گردد و به تعبیر دیگر روش مزبور به صورتی است که قلب آدمی نه تنها آن را رد نمی کند بلکه آن را با صمیمیت و صفا می پذیرد از جمله آیات زیر است: «اولم یرا الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصیم مبین».^{۱۹} و «وضرب لنا مثلا ونسی خلقه قال من یحیی العظام وهی رمیم. قل یرحی الذی انشاها اول مرة وهو بکل خلق علیم. الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم توقدون. اولیس الذی خلق السموات والارض بقادر علی ان یخلق مثلهم بلی وهو الخلاق العلیم».^{۲۰}

و آیات بسیاری دیگر که در این باب است. علاوه بر این، قرآن مسائل و مطالب بسیار

۱۶. انسان/ ۲-۱

۱۷. انبیاء/ ۲۳

۱۸. مؤمنون / ۹۳

۱۹. غاشیه/ ۲۰-۱۷

۲۰. یس/ ۷۸-۸۱

دیگر را که از اهم مسائل فلسفی و ماوراء الطبیعی محسوب می شود مورد بحث و استدلال قرار داده و راه حل منطقی آنها را بیان داشته است. همچون مسأله قضا و قدر و صفات خدا و مظاهر عالم طبیعت و موجودات جهان و بخصوص حقیقت انسان و جز آن که در تمام موارد مزبور با طریقی که با عقل سازگار و با قلب و عواطف سازوار است استدلال شده است و احصاء این موارد، گذشته از اینکه بسیار مفصل است و این عجاله را حوصله آن نیست، اصولاً ما را بدان در اینجا نیازی نیست؛ زیرا مقصود اصلی، بیان مبانی تفکر فلسفی در اسلام است که همین مقدار برای روشن ساختن این جنبه از مبانی فکر فلسفی اسلام به نظر کافی می نماید؛ زیرا وجود این آیات در قرآن و راه حل هایی که برای مشکلات اعتقادی در آنها پیش بینی شده کافی بود که سؤال های فراوانی در ذهن افراد اجتماع بدوی اسلام پدید آید و آنان را به راه حقیقت جوئی و دانش پژوهی بیندازد و يك حرکت فکری در نفوس آنها بوجود آورد و نهضت اندیشه و فکر فلسفی به معنی عام کلمه را در اذهان آنها بوجود گرداند.

زیرا با آنکه اسلام به فلسفه به معنی اصطلاحی و متداول توجه بخصوص نداشت و فکر و اندیشه را بذاته و از نظر فکر و اندیشه بودن مورد عنایت قرار نداد و تنها فکر و اندیشه را به عنوان وسیله ای برای بیان افکار و هدف های خویش، مورد توجه قرار داد و از این نظر که اذهان مردم عصر خود را به واقعیات و اندیشه های علمی سوق بدهد و آنها را متوجه سازد که نظام اجتماعی موجود غیر انسانی بوده و عقاید دینی و اخلاقی آنان نادرست و باطل است، موضوع تعقل و فکر درباره واقعیات را بر مردم عرضه نمود و خلاصه آنکه دین اسلام از این جهت که در صدد دگرگون ساختن اجتماع با نظام دینی و اخلاقی و سیاسی فرسوده حاکم بر آن بود و می خواست اجتماع نوین و عقلانی و درست جایگزین اجتماع موجود سازد و تمام انحرافات اخلاقی و دینی و فکری موجود مردم را از میان بردارد به عنوان وسیله رسیدن هدف و مقصود خویش از عقل و منطق و روش های عقلانی و استدلالات منطقی توأم با ظرافت های معنوی و امور قلبی و روحانی در بیان مقاصد عالی خویش استفاده نمود و اگر زوا باشد می توانیم بگوئیم بدین وسیله فلسفه ای نو و خاص خویش بنیان نهاد. هر چند نمی توان به این روش اسلامی نام فلسفه به معنی اصطلاحی کلمه داد. این فلسفه خاص نوعی روش و طریق بیان مقصود است که در عین بکار بردن منطق علمی و روش های فکری در آن از خصوصیت های روانی و جنبه های عاطفی و لطایف قلبی و روحانی استفاده کامل شده است. با تمام این احوال که فکر و منطق در فلسفه خاص اسلام به اصطلاح موضوعیت نداشت بلکه به عنوان طریق و وسیله از آن استفاده می شد، مع الوصف تأثیر بسزائی در انقلاب فکری و روح استدلال منطقی اجتماعی ایجاد کرد

که می‌توان گفت بحقیقت روح فلسفی را در جامعه ابتدائی مسلمانان بیدار ساخت و بیکباره نحوهٔ بینش آنان را نسبت به امور جهان تغییر داد و حس کنجکاوی و حقیقت‌جویی را در آنان بیدار ساخت. مسلمانان با فراگرفتن تعلیمات اسلامی خود به خود به فکر کردن دربارهٔ حقایق جهان و درک و معرفت امور آنچنان که عقل آن را باور دارد و قلب آن را بپذیرد کشانده شدند. غریزهٔ کنجکاوی و سؤال و معرفت دوستی در میان آنان حتی در همان آغاز اسلام و عهد پیامبر گرامی رشد و نمو کرد. و شك نیست این جهش فکری و این انقلاب روحی بیش از هر عامل دیگر معلول همین آیات قرآنی است که مسلمانان را به تفکر و تعقل امر می‌کند و آنان را تشویق می‌کند که دربارهٔ زمین و آسمان و سایر موجودات و امور اجتماعی عاقلانه بیندیشند و بدون قبول عقل و فکر منطقی هیچ امری را نپذیرند؛ بخصوص در راه اعتقادات و اصولی که اساس زندگانی اجتماعی بر آنها استوار است جز با نور چراغ عقل و اندیشه گام نگذارند و کورکورانه اصل و اعتقادی را هر چند پدران آنها بدان می‌گرویده‌اند قبول نمایند. علاوه بر این در تعدادی از آیات پاره‌ای از مسائل ماوراء طبیعی مورد بحث و استدلال قرار گرفته که همین امر خود به خود ذهن افراد را به مسائل و مطالبی از این قبیل متوجه می‌سازد. از این نوع آیات بسیارند که در آنها به پرسش‌های افراد در این گونه مسائل جواب گفته شده است. از قبیل: «و يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيم من العلم الا قليلا»^{۲۱} و «وان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب»^{۲۲}.

البته باید اعتراف کرد که نهضت فکری اسلامی که بر اثر آیات قرآنی در میان مسلمین پدید آمده بود بخصوص نسبت به مسائلی از قبیل: نفی تعداد الهه و اثبات صانع و وحدت او و مسألهٔ حشر و قیامت و این مسأله که دوباره بوجود آوردن چیزی که معدوم شده آسان‌تر از بوجود آوردن معدوم مطلق و نظائر این مسائل در باب قیامت، در آغاز اسلام چندان تجلی و رونقی نداشته است و بخصوص در عصر پیامبر مظاهر مهمی از این مسائل پدیدآور نشده است و شاید علت آن توجه خاص مسلمانان به مبارزه با مخالفان بود.

شاید علت دیگر نیز داشته است و آن اینکه مسلمانان صدر اسلام با کمال صفا و صمیمت و از روی کمال ایمان و اعتقاد به اصول اسلام ایمان آورده و با روح و قلب خود آن را پذیرفته بودند؛ همچنانکه اثر هر فکر تازه و جدیدی است که چون در اجتماع ظهور می‌کند در آغاز

۲۱. اسراء/۸۷

۲۲. آل عمران/۵۲

بیشتر بر پایه احساسات و عواطف و قلب افراد استوار می‌گردد و چون زمانی بر آن بگذرد نقاط شک و تردید و پرسشهای انتقادی ظهور می‌نماید و بناچار براساس همین استدلال میان دسته‌های مخالف و موافق مناظرات روحی فکری و فلسفی پدیدار گشته و به تدریج رشد و نمو می‌نماید.

دربارهٔ مذهب اسلام این اصل بی‌گمان تا حد فراوانی صادق می‌آید و مطالعهٔ تاریخ اسلام آن را به خوبی روشن می‌دارد که ما را در این مختصر نه وقت آن است و نه نیاز بدان. چون نظر ما در اینجا تعیین مبانی فکر فلسفی اسلامی پیش از میرداماد است یعنی از آغاز اسلام تا عصر فیلسوف مزبور و از آنجا که این حکیم اسلامی بخصوص پیرو مذهب شیعی است، برای اختصار؛ در این مقال نظر بیشتر به تبیین فلسفهٔ اسلامی شیعه است یا به عبارت دیگر به ذکر سهم فرقه‌های مختلف در بنیادگذاری و مکاتیب فلسفهٔ اسلام نمی‌پردازیم و از تتبع و تحقیق دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی قبل از میرداماد بطور عموم یعنی در همهٔ مذاهب اسلامی صرف نظر می‌کنیم. چه بی‌شک آنچه در تشکیل شخصیت فکری و فلسفی حکیم مورد بحث ما، اثر مستقیم و اساسی داشته افکار و اندیشه‌های فلسفی اسلامی شیعی است؛ هر چند می‌توان گفت اصولاً فلسفهٔ اسلام همان فلسفهٔ شیعه است و ستارگان آسمان حکمت و کلام و تصوف و عرفان اسلامی همه از شیعیان بوده‌اند. ولی ناگزیر از ذکر این نکته هستیم که مظاهر این نهضت فکری اسلامی در همان صدر اسلام نیز کمی هویدا گردیده و حتی در عصر خود پیامبر اکرم (ص) نمونه‌هایی از آن دیده می‌شود. از جمله روایات زیر مؤید این مدعا است: خرج رسول الله (ص) علی اصحابه ذات یوم وهم یتراجعون فی القدر خرج مغضباً حتی وقف علیهم فقال بهذا ضلّت الامم من قبلکم باختلافهم علی انبیائهم و ضربهم الکتاب بعضهم ببعض... ما عرفتم من فاعملوا به و ما تشابه فامنوا به.^{۲۳}

و بعد از زمان پیامبر (ص) و بخصوص در عصر حضرت علی (ع) بر اثر تعالیم اسلامی روح کنجکاوی و پرسشهای مختلف در نفوس مسلمانان پدید آمد و این سؤال‌ها، همه‌جانبه بود هم در امور نفسیانی و هم حسابی و هم طبیعی و هم ماوراء طبیعی همه را شامل می‌شد.

سؤال و جواب‌هایی که مردم در این خصوص با علی (ع) داشتند مبین این معنی است. احادیث و روایات در این باب فراوان است که همه از مظاهر پیدایش همان روح فکری و تعقل فلسفی در میان مسلمانان است. نمونهٔ این پرسش‌های فلسفی سؤالی است که يك تن اعرابی از

حضرت علی (ع) درباره وحدت باریتعالی یعنی «الله واحد» می‌کند. حضرت در جواب وی می‌گوید: ... ان القول فی الله واحد اربعة اقسام فوجهان منها لايجوزان علی الله عز و جل و وجهان یثبتان فیہ: اما اللذان لايجوزان علیہ فقول القائل: واحد یقصد به باب الاعداد، فهذا لايجوز، لان ما لاثنی له لا یدخل فی باب الاعداد، اما ترى انه کفر من قال: ثالث ثلاثة. وقول القائل: هو واحد من الناس، یرید به النوع من الجنس، فهذا لايجوز علیہ، لانه تشبیہ، وجل ربنا عن ذلك وتعالی. واما الوجهان اللذان یثبتان فیہ، فقول القائل: هو واحد لیس له فی الاشیاء شبیه، كذلك ربنا. وقول القائل: انه عز وجل احدى المعنی، یعنی به انه لا ینقسم فی وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا.^{۲۴}

و نیز دیگری از حضرت سؤال می‌کند:

هل یقدر ربك ان یدخل الدنیافی بیضة من غیر ان یصغر الدنیا اویکبر البیضة. فاجابه: ان الله تبارک وتعالی لا ینسب الی العجز، والذی سالتنی لا یكون.^{۲۵}

و پس از عصر علی (ع) یعنی عصر امویان و عباسیان مظاهر این روح فلسفی و تمایل به امور عقلی در مجتمع اسلامی تجلی بیشتری داشت، زیرا بر اثر اختلاط و آمیزش ملل غیر عربی که جزو ممالک اسلامی شده بودند، با اعراب و برخورد آراء و عقاید امم و اقوام مختلفی که در رشته‌های علوم و فنون پیشرفته بودند پرسش‌های مشکل عقیدتی بوجود آمد که مسلمانان و پیشوایان آنان ناچار به حل و فصل آنها به طرق علمی بودند؛ و به همین جهت نهضت فکری و علمی اسلامی قوت بیشتری یافته و کوششهای فراوانی در این راه بکار رفت و در همین عصر بود که ترجمه کتاب‌های علمی یونانی و اسکندرانی به زبان عربی آغاز گردیده و رواج کامل یافت. و نماینده این پیشرفت، احادیث فراوانی است از ائمه اهل بیت که درباره بیشتر مسائل فکری و عقلانی و حیاتی در کتابهای روایتی شیعیان وارد شده و این خود نماینده این معنی است که مسلمانان شیعه را در فلسفه اسلامی سهم بسزائی است بلکه بدون شک شیعه در بنیانگذاری تمدن و علوم اسلامی در تمام رشته‌های مختلف دانشهای آن عصر عامل اصلی و اساسی بشمار است.

در این خصوص ضمن فصول آینده بحث مستدل و مشبعی خواهیم داشت. و در اینجا مسأله انتقال علوم یونانی به اسلام و حدود استفاده مسلمین از آن علوم را به اختصار بررسی

۲۴. المصدر، ص ۶۷

۲۵. المصدر، ص ۱۱۹ به نقل از فلاسفة الشيعة

می‌نمایم:

انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی

بی شک مسأله انتقال علوم به جهان اسلام، امری نیست که از يك مركز یا از طریق واحدی صورت گرفته باشد. زیرا قطع نظر از این که تبادل افکار و پذیرش علوم و آثار ملل از یکدیگر يك نوع تسری و نفوذ طبیعی است که تا حدی شبیه به انتقال بیماری از شخص به شخص یا اشخاص بوده و به وسیله‌های مختلف و متکثر امکان پذیر است، استفاده ملل از افکار و عقاید هم يك نوع تجاذبی است که به نسبت استعداد ملل برای پذیرش افکار ملل مجاور به صورت‌های متعدد تحقق می‌یابد. بطور کلی امر انتقال علوم و افکار از قومی به قوم دیگر چیزی نیست که بطور دفعی و جمعی امکان پذیر باشد، بلکه وسایل و طرق انتقال باید طبعاً متعدد باشد؛ همچنین به طریق تدریجی و در طول مدتی نسبتاً طولانی امکان پذیر است. البته تقبل و پذیرش افکار ملتی برای ملت دیگر به همان صورت که ملت اولی می‌اندیشیده، بدون هیچگونه تغییر و تحولی صورت پذیر نخواهد بود و بالطبع ملتی که افکار ملت دیگر را می‌پذیرد در درجه اول به نسبت استعداد و آمادگی خویش از آن افکار بهره‌مند می‌شود و در درجه دوم در توجیه آن بطور حتم به مقتضای جهان بینی و رشد و سنت‌های فکری خود تغییر و تحولی در آن پدید می‌آورد و بدون تردید تمام این مطالب در مورد انتقال علوم و افکار ملل غیر عرب به جهان اسلام تحقق داشته است و چنانکه پیش از این اشارت رفت اعراب قبل از اسلام را با جهان ارتباط و بستگی‌هایی بوده و بطور بسیط به افکار و عقاید آنان آشنایی داشته و از علوم و معارف آنها بی‌خبر نبوده است و پس از ظهور اسلام این رابطه و بستگی بر اثر موجبات دینی و سیاسی به صورت اختلاط و آمیزش درآمده و می‌توان گفت سرانجام تمام مللی که تحت فرمانروایی اسلامی می‌زیستند به عنوان واحد مستقل دینی و سیاسی درآمدند و از برخورد آراء و افکار و برپایه معارف ملل مختلف مزبور، اساس تمدن و فرهنگ و فلسفه خاصی گذاشته شد که سالهای متمادی مشعل دار تمدن و علوم جهان محسوب می‌شد.

به هر حال، مسأله انتقال علوم یونانی به جهان اسلام مورد مطالعه بسیاری از دانشمندان اسلامی و محققان عربی قرار گرفته که استقصاء و تحقیق همه آنها در این فصل مورد ندارد و در اینجا تنها به ذکر نکاتی در این خصوص می‌پردازیم. گروهی این مسأله را به این صورت تبیین کرده‌اند که:

میان تمدن و بیماری‌های سرایت پذیر شباهت گونه‌یی وجود دارد. هر دو در نتیجه مجاورت و آمیزش از مردمی به مردم دیگر انتقال پیدا می‌کند و هر جا که یکی از این دو ظاهر می‌شود، نخستین فکر و سؤالی که به خاطر می‌رسد آن است که راه سرایت از کجاست؟ در هر دو مورد پرسشی پیدا می‌شود که پاسخ گفتن به آن آسان نیست و آن اینکه ریشه و مبدأ کجا بوده است؟ آیا همه ظهورات گوناگون به یک منبع اصلی می‌رسد یا چند نقطه شروع مستقل و جدا از یکدیگر داشته است. باید گفته شود که راه انتقال فرهنگ یونان به اعراب و ایرانیان و پس از ایشان به ترکان راه ناشناخته‌ای نیست. به این معنی که اصولاً آنچه از معارف یونان به عالم اسلام انتقال یافت منحصر به علوم بوده و دانشمندانی که به شرق، نفوذ پیدا کردند مورخ یا شاعر و ادیب نبودند بلکه افرادی بودند که در رشته‌های مختلف طب و ریاضی و فلسفه و سایر علوم به معنی خاص کار می‌کردند و در آن روزها که اعراب وارث فرهنگ یونانی شدند فکر یونان بیشتر در رشته علم کار می‌کرد، اسکندریه جای آتن را گرفته بود و یونانی مآبی منظره کاملاً «جدید» پیدا کرده بود. این منظره جدید، مستقیماً با اسکندریه و دانشمندان آتن ارتباط داشت، ولی بهیچوجه منحصر به اسکندریه نبود. این نهضت علمی نتیجه منطقی تأثیر ارسطو بشمار می‌رفت که بیش از همه با شکیبائی خاص به مشاهده طبیعت پرداخته بود و از این جهت وی را باید بنیانگذار علم جدید دانست. ریشه این علم بدون شک در اندیشه‌ها و پژوهشهای قدیم تر فیلسوفان اوایل و تصورات ایشان درباره آفرینش و جهان و ساکنان آن از حیوان و آدمی وجود داشت ولی ارسطو کسی است که آنچه را که می‌توان به آن نام «روش علمی» داد در این اندیشه‌ها و تصورات وارد کرد. هنگام بحث در انتقال علم یونانی به جهان عربی باید به خاطر داشت که لااقل سه رشته اتصال وجود داشته و در بسیار جاها میان این رشته‌ها ارتباط ناگسستگی پیدا شده است: رشته اول مخصوص آن دسته از دانشمندان یونان است که آثار ایشان به عربی ترجمه شده و دانشمندان عربی در آن بحث و تحقیق کرده و بر آن تفاسیر و خلاصه‌هایی نوشته‌اند. یافتن راه و شکل انتقال در این حالت بسیار روشن است.

رشته دیگر اصول علمی و استنتاجاتی است که به وسیله نویسندگان به عربی تحریر و انشاء شده و تکامل یافته و خود این نویسندگان نشان نداده‌اند که آنها را از کجا گرفته‌اند. ولی تنها راه توضیح و تشریح آنها مراجعه به منابع یونانی (اسکندرانی) است و رشته سوم مجموعه اشکالات و مسائلی است که پیدا شده و عربی زبانان به طریق خاص خود به حل آنها پرداخته‌اند، ولی اگر توجه به آثار قدیم یونان و روبرو شدن با مسائل و مشکلاتی شبیه به این مسائل جدید که نظیر آنها برای متفکران یونان پیش آمده بود، نمی‌بود؛ این عربی زبانان هرگز

به چنین مسائل نمی پرداختند. فکر علمی یونانی مدت ها پیش از آنکه به عالم عربی برسد، در جهان وجود داشت و در این مدت از راههای گوناگون در جهات مختلف پراکنده شده بود و به همین جهت مایهٔ تعجب نیست که فکر یونانی از بیش از یک راه به جهان عربی انتقال یافته باشد. نخستین و اصلی ترین راه، طریق نویسندگان و دانش پژوهان و دانشمندان مسیحی بوده است. پس از آن عربی زبانان خود مستقیماً به منابع یونانی دست یافتند و در آنچه از راه ترجمه های سریانی آموخته بودند تجدید نظر کردند و دانسته های خود را در معرض تحقیق و تصحیح قرار دادند. پس از آن طریق غیر مستقیم هند است که از آنجا ریاضیات و نجوم به جهان عربی راه یافت. البته علمای هند در این دورشته کارهای فراوانی کرده بودند، ولی مواد اولیه چیزهایی بود که از اسکندریه بدست آورده بودند. این مواد اولیه از راه دریای موجود میان اسکندریه و شمال غربی هندوستان به آن سرزمین راه یافته بود. راه انتقال دیگری نیز بوده است که هندوستان در آن دخالت داشته و ظاهراً مبدأ آن کشور یونانی باکتریا (بلخ) از واته های آسیائی تأسیس شده به دست اسکندر کبیر بوده است و از راه خشکی میان یونان و آسیای مرکزی و مخصوصاً مرو بوده است. شاید در این انتقال بودائی ها نیز بی تأثیر نبوده اند، چه در مدتی از زمان وسیلهٔ ارتباط شرق و غرب بشمار می رفتند. گویانکه بادر آمدن عرب ها به آسیای مرکزی دین بودائی عقب نشینی کرده و به شرق دور رفت. از اینها گذشته منابع کوچک پراکنده دیگری کم اهمیت تر از آنچه گفتیم بوده است که بدبختانه از آنها اطلاع فراوان نداریم. از این جمله است: شهر حرّان که مستعمرهٔ یونانی و بت پرست واقع در منطقهٔ مسیحی نشینی بوده و محتملاً در انتقال فرهنگ یونان به جهان عربی سهمی به مقیاس کوچکتر داشته است. باید دانست که مراد از کلمهٔ عرب همهٔ کسانی هستند که تحت فرمان حکومت عرب و اسلام بودند نه خاص آنان که خون عربی داشتند. و مسألهٔ مهم آن است که همهٔ کسانی که در زیر نام کلی مسلمان از آنها نام می بریم در یک تاریخ فرهنگی بایکدیگر شرکت جسته و همه در باقی گذاشتن میراث علمی پایه گرفته از جهان دانش یونان سهیم بوده اند. در ابتدای امر شهر بغداد مرکزی بود که مواد علمی یونانی از نواحی مختلف همچون سوریه و بلخ و هند و ایران و غیر آن به آنجا می رسید و از این مرکز به صورت عربی شده میان همهٔ طبقات اجتماعی آن زمان که با پیوند مسلمانی به یکدیگر ارتباط داشتند، انتشار پیدا می کرد. بعدها که پریشانی های سیاسی و اقتصادی مانع پیشرفت حیات علمی و فرهنگی بغداد شد و امپراتوری خلفا در راه تجزیه و ضعیف شدن افتاد، سمت رهبری از بغداد به حلب و دمشق و قاهره و قرطبه و سمرقند انتقال پیدا کرد. ولی پیش از آنکه چنین تحولی صورت پذیر شود، آثار علمی یونان در میان اعراب

استقرار یافته و در محیط عربی حیات تازه ای بدست آورده بود. آنچه که از یونانیان به اعراب رسید تنها به همان صورت اصلی و دست نخورده به دیگران انتقال نیافت بلکه باید گفت که علوم یونانی در محیط عربی برای خود زندگی و نشو و نمای خاص داشته است. در نجوم و ریاضیات کارهای یونانیان و هندیان را درهم آمیخته و به آنها نظم و سامان تازه بخشیدند و به همین جهت پیشرفت قابل ملاحظه ای در این دورشته علم به دست عربی زبانان صورت گرفت. می توان گفت که علم جبر و مثلثات مستوی و کروی از علومی است که به وسیله علمای عربی زبان ایجاد شده و توسعه یافته است. اینان در ارساد فلکی و تهیه کتابهای زیج مهارت کامل داشتند و تنها به این بس نکردند که آنچه را که از یونانیان گرفته بودند، توسعه دهند؛ بلکه زیجها و رصدهای قدیمی را مورد تدقیق قرار دادند و آنها را اصلاح کردند. علمای عربی زبان متوجه نقص منظومه بطلمیوسی در هیأت بودند و این همان نقصی است که «علم نجوم جدید» قرن سیزدهم میلادی بیهوده در اصلاح آن می کوشید و تا نوبت به کوپرنیکوس نرسید، این عقده گشوده نشد. همه مسلمانان به احکام نجومی اعتقاد نداشتند. بسیاری از ایشان را عقیده آن بود که همه حوادث به مشیت الهی صورت می گیرد و به هیچ وجه ستارگان را در این حوادث دستی و تأثیری نیست. بنابراین طرز تفکر و نگرشی نظریه تأثیر ستارگان در زندگی این جهان در میان مسلمانان تعبیر خاصی پیدا کرد و دیگر مانند احکام نجومیان بت پرست عقیده احکام نجومیان مسلمان این نبود که ستارگان «مدبر و مدیر» کارهای جهانند، بلکه مسلمانان را عقیده این بود که این اجرام فلکی همچون «علایمی» هستند که از روی آنها می توان قضای الهی را که بر آن فرمان رفته از آنها دریافت ولی نسبت به همین اندازه تأثیر اجرام فلکی نیز دسته ای از علمای دین اسلام که پای بند نصوص دین بودند سخت اعتراض داشتند و به همین جهت کسانی که در احکام نجومی کار می کردند کتابهایی در دفاع از علم خود تألیف کردند. ولی یهودیان با توجه به آنچه در سفر پیدایش آمده است و از ظاهر آن چنین برمی آید که خدا نورهای آسمان را برای فرمانروائی بر زمین خلق کرده است، آزادانه ستارگان را «مدبر» زمین می شناختند و پس از ایشان پیروان مسیح نیز چنین بودند. پزشکان عربی زبان در علم طب اهل دقت نظر بودند و در آنچه در بیمارستانهای خود بر بالین بیماران مشاهده کرده و از خود بجای گذاشته اند چیزهای فراوانی به آنچه از یونانیان گرفته بودند افزوده شده است؛ آلات تازه ای اختراع کردند و در همه رشته های پزشکی بجز در جراحی سبب پیشرفتهای قابل ملاحظه ای شدند ولی چون اجساد بردگان را محترم و هم نجس می پنداشتند، شکافتن جسد و پرداختن به کارهای جراحی بر روی آن مذموم شمرده می شد و همین امر خود سبب ترقی نکردن فن جراحی در میان

مسلمانان بود؛ گویانکه نجاستی که از مس میت حاصل می شد نجاستی عارضی بود و غسل آن را برطرف می کرد، عقیده ای رواج داشت که روح بلافاصله پس از مرگ از جسد خارج نمی شود بلکه مدتی در آن باقی می ماند و به همین جهت مردم، عموماً تشریح جسد را عملی غیر انسانی و بیرحمانه تلقی می کردند، با این همه مسلمین از روی آثار ارسطو دریافته بودند که میان وظائف اعضای آدمی و دیگر جانوران شباهتی وجود دارد و از این راه به وسیله تشریح مقایسه ای تاحدی علم تشریح در مسلمین پیشرفت پیدا کرده بود. ولی در پزشکی و نجوم بسیاری از کارهایی که به دست مسلمین صورت گرفت در نتیجه اکتشافات متأخرتر مهجور ماند. اکتشاف گردش خون به وسیله هاروی و آنچه پس از اختراع میکروسکوپ فهمیده شد، کوشش های مسلمانان را در تاریکی گذاشت و به دست فراموشی سپرد. پزشکان عربی زبان مدت چند قرن در صف مقدم کسانی بودند که در پیشرفت پزشکی کار می کردند و چون علم پیوسته در حال بسط و ترقی است کار آنان منحصر در این نبود که آنچه را که دیگران انجام داده بودند فراگیرند، بلکه خود در گسترش علم طب سهم قابل توجهی داشتند و آنچه برای آیندگان گذاشتند بیش از آن بود که خود از دیگران گرفته بودند. علم عربی زبان بیشتر در محیط دربارهای سلاطین شکفته شد. دانشمندان بیشتر وابسته به حامیان ثروتمند و صاحب قدرت بودند. مردم عادی در پیشرفت کار مردان علم چندان تأثیری نداشتند و این بیشتر از آن جهت بود که پژوهشهای علمی و خاصه فلسفی را از لحاظ دین همچون تمایل به آزادی فکری تلقی می کردند و به همین جهت به فیلسوفان همچون طبقه خاصی از ملحدان یا بد دینان می نگریستند. رفته رفته خود فلاسفه نیز تاحدی تسلیم چنین نظری شدند و این مطلب را قبول کردند که قرآن بهترین چیزی است که با زندگی روحی درس ناخواندگان و ساده دلان سازگاری دارد ولی روشنفکران و تربیت یافتگان می توانند از خلال آن معانی و حقایقی باطنی را اکتشاف کنند که باز شکفتن آنها برای ساده دلان مناسب و شایسته نیست. در این میان اسلام برای خود مردان علم خاص داشت که در فقه و حدیث و علوم قرآنی به مقام عالی علم و حکمت رسیده بودند. این دانشمندان همه جا با احترام و قدرشناسی مردم روبرو می شدند در صورتی که برای دانشمندان دیگری که مردم در نتیجه حمایت دولت وجود آنان را تحمل می کردند هرگز چنین وضعی نداشت. آنچه از قدرشناسی مانسبت به علم و معرفت عربی می کاهد این است که در جهان عربی دانشمند و فیلسوف شدن اختصاص به طبقه خاصی داشته است.^{۲۶}

۲۶. به کتاب انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ولیسی اولیرمی، ترجمه احمد آرام رجوع شود.

در تکمیل آنچه مذکور افتاد باید اضافه کرد که انتقال فلسفه از یونان به شرق، تاریخی قدیم دارد و به دوران هخامنشی هم بلکه دورتر می‌رسد. (رجوع به سخنرانی دکترمقدم در انجمن فلسفه و علوم انسانی شود) چنانکه می‌دانیم یکی از طبیبان یونانی به نام کتیریاس که کتابی هم در تاریخ ایران نوشته و بسیاری دیگر جز او در دربار هخامنشی می‌زیسته‌اند. و با آمدن اسکندر این رابطه وسعت بیشتر یافت و بخصوص وقتی اوستینین در سال ۵۲۹ میلادی دستور بستن مدارس فلسفه را در آتن داد، هفت تن از فیلسوفان مدرسهٔ پروکلیسوس به تیسفون آمدند و خسرو آنها را به اوطان خود عودت داد و ضمن پیمانی که با امپراتور منعقد کرد آزادی آنان را شرط پیمان قرار داد. علاوه بر این شهرهائی مانند مرو و بلخ و سند در اواخر عهد ساسانی و اوائل دورهٔ اسلامی مرکز فرهنگ یونانی بود و می‌دانیم که بعض آثار یونانی را در همان عصر به پهلوی ترجمه کرده بودند. بنابراین برخلاف آنچه شهرت یافته که مسلمانان تا عصر مأمون عباسی از فرهنگ یونانی بی‌اطلاع بودند، می‌بینیم مراکز بحث علوم و فلسفه یونانی در سرزمینهایی که به دست مسلمانان فتح شده بود وجود داشت. حتی پس از پیروزی اسلام نیز آن مراکز همچنان برقرار بود و به فعالیت علمی خود ادامه می‌داد و بطوری که مؤلف تاریخ الحکماء می‌گوید: ترتیب حوزه‌های درسی در دورهٔ اسلامی مانند ترتیب مجالس درس اسکندریه بوده است و طبق نوشته مورخان، مدرسهٔ اسکندریه در زمان فتح مصر به دست مسلمانان دایر بود و مدارس تابع این مدرسه در بلاد عرب وجود داشت و این روایت که به دستور عمر کتابخانهٔ اسکندریه را سوزاندند ناستوار است و به گفتهٔ مسعودی و ابن ابی اصیبعه این مدارس ۸۰ سال پس از فتح مصر به انطاکیه منتقل شد. همچنین ابن ابی اصیبعه به نقل از کتاب آغاز ظهور فلسفهٔ فارابی بعد از ظهور اسلام می‌گوید: این مرکز از اسکندریه به انطاکیه انتقال یافت و مدتی در آنجا باقی بود تا یک معلم باقی ماند که دو تن تعلیم داد و آنها با کتاب‌هائی که داشتند از آنجا خارج شدند. آن دویکی اهل حران و دیگری از مردم مرو بود. آنکه مروی بود دو تن را به نامهای ابراهیم مروزی و یوحنا بن جیلان تعلیم کرد و آن دیگر نیز دو تن را به نامهای اسرائیل اسقف و قویری تعلیم داد.

اسرائیل به بغداد رفت و به کارهای دینی پرداخت و قویری به تدریس مشغول شد و یوحنا بن جیلان هم به کار دین پرداخت و ابراهیم بزودی در بغداد اقامت گزید و متی بن یونان منطق را تا آخر اشکال نزد او آموخت. و فارابی اضافه می‌کند که خودش منطق را تا آخر برهان نزد یوحنا بن جیلان آموخت.

مسعودی که با فارابی معاصر بود در کتاب التنبیه و الاشراف مطالبی می‌آورد که مکمل و

مؤید قول فارابی است. او می‌گوید: در عصر عمر بن عبدالعزیز مدرسه اسکندریه به انطاکیه منتقل شد و سپس در زمان متوکل از آنجا به حران آمد. و در روزگار معتضد، قویری و یوحنا بن جیلان و ابراهیم مروزی باقی ماندگان آن مدارس بودند و دانش آنان سپس به ابی محمد بن کرنیب و ابی بشرمتی بن یونس که هر دو از شاگردان ابراهیم مروزی بودند رسید و سرانجام به بونصر محمد بن محمد فارابی که از شاگردان یوحنا بن جیلان بود رسید. و از شاگردان فارابی تنها ابوزکریا یحیی بن عدی نصرانی که پیرو روش رازی بود و طریقه فلسفه فیثاغورسیان را داشت می‌شناسیم.

نکته‌ای که علاوه بر گفته ابن ابی‌اصیبه از نوشته مسعودی بدست می‌آید این است که مدرسه اسکندریه در زمان عمر بن عبدالعزیز به وسیله ابن اسحگر طیب به انطاکیه انتقال یافت. ولی این نکته مورد تردید بسیار است و مجال بحث درباره آن نداریم. آنچه مهم است آنکه علت از رونق افتادن اسکندریه و انتقال مراکز تعالیم به انطاکیه چه امری بوده است که در این خصوص در نوشته‌های مسعودی و ابن ابی‌اصیبه چیزی دیده نمی‌شود ولی می‌توان به حدس گفت که در اسکندریه، یونانی‌دانان کم شده و ترجمه به سریانی نیز رونق خود را ازدست داده بود و تنها جایی که هم از قبل مرکز تربیت یونانی بود و هم از لحاظ جغرافیایی در موقعیتی بود که به آسانی انتقال آثار یونانی از بیزانس به آنجا امکان داشت، شهر انطاکیه بود و به همین جهات بود که انطاکیه جای اسکندریه را گرفت و به همین جهات نیز پس از انطاکیه حران مرکزیت معارف یونانی پیدا کرد؛ زیرا شهر حران مرکز مهم فرهنگ یونانی در منطقه‌ای بود که مردم آن به زبان آرامی شرقی سخن می‌گفتند و مرکز مناسبی برای مبادلات فرهنگی بشمار بود و دارای خصوصیات بود که نه تنها آئین مسیح بلکه دین اسلام نتوانست کیش ستاره پرستی آنان را تغییر دهد. این مدرسه از جهت تأثیری که در تکوین فلسفه نوافلاطونی داشت و تأثیر آن در فلسفه اسلامی، اهمیت خاصی دارد. و در هر حال به گفته مسعودی، شهر حران بیش از ۴۰ سال مرکز این مدرسه نبود و پس از آن مدرسه به بغداد انتقال داده شد.

به هر حال، از این مدرسه که بگذریم مراکز دیگری نیز در راه و نصیب و گندی‌شاپور و مداین وجود داشت که به دست استادان نسطوری اداره می‌شد و مدارس انطاکیه و آمد تحت نظر یعقوبیان بود. و در این مدارس، علاوه بر تعلیمات دینی، فلسفه‌ای هم بودند که شروح اسکندرانی می‌نوشته و در واقع همین مدارس واسطه انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی بود. کتب فلکی و نجومی و طبی و فلسفی را نیز ترجمه می‌کردند و در واقع بیشتر به ترجمه کتب ارسطو توجه داشتند تا تحقیق فلسفه.

به هر حال بدین طریق علوم یونانی از راههای متعدد به عالم اسلام راه یافت و تنها راه آن نیز ترجمه آثار یونانی به عربی نبوده بلکه چنانکه می‌دانیم آثار فلسفه یونان در قرن اول اسلامی که هنوز ترجمه آغاز نشده بود مشهور است. چنانکه قصه نصر بن حارث پسر عمه پیغمبر مؤید آن است و در این خصوص سیوطی در *صون المنطق*، اشاراتی دارد و همچنین سخنان ملاصدرا نیز بخوبی صراحت دارد که متکلمان اوائل، به فلسفه یونان آشنایی داشته‌اند و همه این نکات دلیل است بر اینکه تنها ترجمه آثار یونان در عصر عباسیان وسیله آشنایی مسلمانان به علوم یونانی نبوده است. چه علاوه بر آنچه گفته آمد، رفت و آمد مسلمانان به مدارس ضمیمه دیرها و کنیسه‌ها و گفتگوها و مباحثاتی که با آنها می‌داشتند، موجب گردید که افکار و عقاید یونانی به عالم اسلامی انتقال یابد و اگر تتبع کامل و دقیق در این مسأله بکار رود راه‌ها و وسایل جزئی بسیاری که وسیله انتقال افکار و علوم ملل تازه مسلمان و غیر مسلمان به عالم اسلام گردیده بدست خواهد آمد که ما را نه نیاز بدان و نه مجال بحث در آن است و تا اینجا تاحد زیادی نحوه انتقال علوم یونانی را به عالم اسلامی روشن ساختیم و در این باره به همین اندازه اکتفا کرده و به ذکر حدود استفاده مسلمین از علوم مزبور و کارهای تازه‌ای که به ابتکار خود مسلمانان انجام گرفت می‌پردازیم:

حدود استفاده مسلمین از علوم یونان

وقتی صحبت از کلمه حد و اندازه می‌شود ابتدا مقدار مادی یعنی کمیت متصل و منفصل به ذهن می‌آید ولی مقصود از عنوان فوق، این نوع کمیت‌ها نیست. مقدار بهره برداری معنوی است که علماء اسلامی از علوم یونانی کرده‌اند. البته بدیهی است که در این نوع امور معنوی، مرز و حد مشخص و معینی همچون امور مادی نمی‌توان معلوم کرد و مراد آن است که معلوم داریم مسلمانان به چه قسمتهایی از معارف و دانش‌های یونانی توجه کرده و دست یافته‌اند؛ و همانطور که در فصل گذشته اشاره شد، علوم ادبی و شعر و هنر یونانی مورد توجه مسلمانان نبود بلکه بیشتر قسمت‌های فلسفی و علوم یونانی مورد اقبال مسلمین قرار گرفت و آثار ترجمه شده بیشتر درباره این موضوعات بود. این نکته قابل یادآوری است که در آغاز کار ترجمه کتب یونانی و انتقال علوم بر اثر نبودن وسائل کافی علمی امروز، اشتباهاتی در اصل مطالب یا انتساب آنها به دانشمندان یونانی روی داده بود و همچنین در پاره‌ای موارد تحریر کتابی یا ترجمه آن اشتباه می‌شد که همه آنها نظر به امکانات آن عصر طبیعی بوده است. به هر حال مسأله مهم این است که بدانیم مسلمین از چه تاریخی با فلسفه یونان آشنا شدند. اینکه بسیاری از محققان این رابطه را از قرن دوم معین کرده‌اند درست نیست. از قصه نصر بن حارث پسر عمه

پیغمبر که بگذریم و از آشنائی ایرانیان منجمله تنسر به فلسفه یونانی هم چشم ببوشیم، باز رابطه مسلمین با فلسفه یونانی از همان قرن اول هجری آغاز می شود.^{۲۷} چنانکه ملاصدرا^{۲۸} می نویسد: متکلمین اوائل فلسفه یونان را می شناختند اما فلسفه دیگری غیر از فلسفه مشائی را که بعدها به آن آشنا شدند نشناخته بودند، بلکه همان مسائل یونانی را اساس فلسفه خود قرار دادند. در کلام ملاصدرا به اندازه کافی صراحت هست که مسلمین و متکلمان، اساس فلسفه خود را از یونان گرفتند. و در این مورد بحثی نیست که آثار متکلمان اولیه مانند ابوالهذیل علاف و هشام بن الحکم حکایت از اطلاع وسیعی از فلسفه یونان می کند و حتی ابوالهذیل علاف فلسفه ارسطو را انتقاد کرده است. اما گاهی در این معنی بحث می شود که در کلام اسلامی اثری از فلسفه یونانی نیست و متکلمان حتی منطق ارسطویی را نپذیرفته اند. درجای دیگر از این معنی بحث خواهیم کرد. فعلاً باید ببینیم رابطه فلسفه یونانی و فرهنگ اسلامی در قرن اول هجری چگونه و از چه طریق بوده است؟ شاید رفت و آمد مسلمین به مدارس ضمیمه دیرها و کنیسه ها و گفتگوها و بحث های شفاهی افکار یونانی را به عالم اسلام انتقال داده و احتمالاً عرفان که حامی بسیاری از افکار یونانی بوده در کار این انتقال سهمی داشته است و احیاناً عناصر روانی موجود در فکر متکلمان از طریق دیصانیه منتقل شده است و این فلسفه و همچنین فلسفه افلاطون را در مدرسه ایمانی ها شناختند و هرمانیوس بن دیسان این فلسفه را از آتن آورده بود. مانویت نیز که آمیخته با افکار یونانی و مسیحی و هندی بود در محیط اسلامی معروف بود و متکلمان از جمله معتزله با آن نزاع داشتند. اما اولین ترجمه را که می گویند قسمتی از ارگانون ارسطو است مربوط به دوران خالد بن یزید می دانند. رلکوک^{۲۹} این احتمال را می دهد و قاضی صاعداندلسی^{۳۰} عبدالله بن مقفع را مترجم آن می داند که این امر بابحث های فلکرونس مشکوک است و اگر محمد پسر عبدالله بکار ترجمه دست زده باشد معاصر منصور است و ترجمه از زمان عباسیان شروع شده است.

میزان آشنایی مسلمین به فلسفه یونان

در اینجا بطور اجمال اشاره می کنیم که مسلمین نه فقط آثار افلاطون و ارسطو و شراح

۲۷. صون المنطق، سیوطی، ص ۱۷

۲۸. اسفار، ملاصدرا، ص ۱۷

۲۹. تاریخ طب عرب، رلکوک، ج ۱، ص ۲۵۴

۳۰. طبقات الامم، ص ۴۹

اسکندرانی و..... را می‌شناختند بلکه به افکار حکمای قبل از سقراط هم کم و بیش آشنا بودند. گرچه این افکار هم آمیخته به افکار نوافلاطونی بود^{۳۱} و حتی چنانکه می‌دانیم فکر اناکساگوری و آمهدکلسی در ابوالهذیل علاف معتزلی (قرن نهم) و نظام (قرن نهم) را می‌بینیم. بخصوص رواقیان در معتزلیان اولیه تأثیر بسیار داشته‌اند و این معتزلیان با وجود مبارزه با مانوی‌ها تحت تأثیر آئین مزدائی و مانوی نیز بوده‌اند؛ جاحظ که یکی از پیشوایان نحله معتزلی در بصره بود، شاید اولین نویسنده طبیعی‌دان اسلام باشد که حتی در آثار تولوزیک خود می‌خواهد اسلام را با فلسفه طبیعی بیامیزد. این معنی را البته نمی‌شود اینطور تفسیر کرد که ابتدا متفکران اسلام تحت تأثیر فلاسفه هیلوزوئیست قرار گرفته‌اند بلکه چنانکه شواهد بسیاری نشان می‌دهد اولین بار مسلمین به ترجمه آثار طبی پرداختند که اینجا مجال بحث آن نیست. همینقدر می‌دانیم که متافیزیک و سیاست یونانی دیرتر در مسلمین نفوذ کرد.^{۳۲}

اهمیت کار شیعه در فلسفه اسلام

از آنچه در باب تعلیمات اسلام در تکوین فلسفه اسلامی و همچنین در خصوص انتقال علوم یونانی و غیره به عالم اسلامی و حدود استفاده مسلمین از آن علوم بیان داشتیم و بخصوص از مطالبی که در کارهای خاص مسلمانان در باب فلسفه و علوم مذکور افتاد، بخوبی معلوم گردید که سهم شیعه در استواری فلسفه و فرهنگ خاص اسلامی بسیار پر اهمیت و قابل توجه بوده است تا آنجا که همانطور که پیش از این هم اشارت رفت، می‌توان گفت فلسفه و فرهنگ اسلام، جز فلسفه و فرهنگ شیعه چیز مهم دیگری نداشت؛ یا به عبارت دیگر فلسفه عام مسلمانان و پیشرفت‌هایی که در این باب کرده‌اند بیشتر همان است که توسط فلاسفه و علماء شیعه انجام گرفته است. با توجه به این امر و با در نظر گرفتن این مطلب که اصل مقصود از این بحث، روشن ساختن نحوه فکر فلسفی در اسلام تا عصر میرداماد است و با ملاحظه این نکته که چون محقق داماد از فلاسفه و اساطین علماء شیعه بشمار است و ناگزیر بیش از هر نوع تفکر دیگر تحت تأثیر افکار و عقاید علمای شیعه بوده است، در اینجا به ذکر کارهایی که شیعه و نحوه

۳۱. برای مزید اطلاع رجوع شود به کتاب الملل والنحل شهرستانی و نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، دکتر سامی النشار، ج ۱

۳۲. چنانکه دی بور می‌نویسد سربانیها هم آثار سیاسی و اخلاقی را درست درنیافتند. رجوع شود به: تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۱۹

تطور فکر فلسفی در نزد این قوم می‌پردازیم و دریاب چگونگی فلسفه در میان مسلمین بطور عام به همین اندازه که روشن ساختیم فکر فلسفی خاص مسلمین براساس مبانی که برای آن بیان داشتیم چگونه نضج پیدا کرده و به صورت خاص خود درآمد اکتفا می‌کنیم.

اما اهمیت کار شیعه در استواری فلسفه خاص مسلمین و شخصیت فکری آنان امری روشن و غیر قابل انکار است. شخصیت‌های بزرگ فکری و فلسفی و کلامی شیعه همچون حشام بن حکم، جابر بن حیان، فضل بن ابوسهل بن نوبخت، فارابی، ابن سینا، ابن مسکویه، بیرونی، جلال الدین دوانی، غیاث الدین کاشانی، میرداماد، ملاصدرا، ملامحسن فیض، ملاعبدالرزاق لاهیجی و جز آنان که همه از اساطین فلسفه اسلام و نوابغ مفکرین اسلامی بشمارند، خود این معنی را به اثبات می‌رساند که اساس فلسفه اسلام به دست علماء شیعه برقرار و استوار گردیده است. البته شرح حال و بیان آثار و افکار یکایک این بزرگان هرچند به اختصار هم باشد از حوصله این مقال خارج است و از این گذشته آثار و افکار آنان نه تنها در جهان اسلام بلکه در میان همه ملل و افرادی که به تمدن و فرهنگ و فلسفه اسلامی آشنایی دارند شهرت فراوان داشته و اصول فلسفه آنان بر همه اهل فن بطور اجمال روشن و هویدا است و نیازی به تکرار ندارد؛ ولی بطور خلاصه یادآور می‌شویم که بسیاری از مسایل که از امهات و اصول فلسفه اسلامی هستند همچون مسأله بطلان دور و تسلسل، مسأله حرکت، مسأله وجود و ماهیت، مسأله جوهر و عرض به صورت خاص آن، مسأله ربط حادث به قدیم و مسأله حدوث کثیر از واحد و بسیاری دیگر از مسائل مهم فلسفی یا از طرف علماء شیعه برای نخستین بار مطرح شده و مورد مذاقه قرار گرفته یا آنان را در تنقیح و تکمیل آن اثری شایان توجه بوده است.

علاوه بر این چنانکه می‌دانیم دوره پیشرفت علوم و فلسفه در عالم اسلام و پیشرفت‌های مشعشعانه آن تا اواخر قرن چهارم یا اوائل قرن پنجم اسلامی پیش‌تر نمی‌رود و از آن زمان به بعد به مقتضای علل و موجباتی که به شرح و بیان آن نیاز نداریم این پیشرفت و ترقی متوقف گردید. و بیشتر ممالک اسلامی و مراکز علم و فرهنگ مسلمین را اغتشاشات و خون‌ریزها و جنگ و آشوب‌ها فراگرفت و از طرف دیگر علماء مذهبی سرانجام پس از تلاشهای بسیار بر اثر ضعیف شدن یا از میان رفتن یا گرفتاریهای قدرتهایی که پشتیبان علماء و برقرار سازنده آزادی فکر علمی بودند، توانستند بر اوضاع تسلط یابند و کمابیش همه مراکز تعلیم و تدریس را به فراگرفتن مسائل مذهبی وادارند و تا آنجا که لازم می‌دانند از پیشرفت افکار و عقاید فلسفی جلوگیری به عمل آورند و همین امور موجب رکود فکری و انحطاط علمی گردید و دیگر آثاری از پیشرفت علمی و افکار فلسفی دیده نمی‌شد و در حقیقت مشعل فروزان علم و فلسفه اسلامی

در بیشتر ممالک و نزد بیشتر اقوام مسلمان روبه خاموشی نهاد، ولی با همه این اوضاع و احوالی که مذکور افتاد، سیر تاریخی فکر و فلسفه اسلامی در پاره‌ای از نقاط و مراکز علمی اسلامی متوقف نگردید. از جمله این مراکز جَبَل عامل و بسیاری از نقاط ایران بود و سرانجام این جریان تاریخی که در همه جا به توقف گرایید بجز ایران، در عهد حکومت صفوی به اصفهان رسید و به دست دانشمندان آن سرزمین افتاد. آنان بزرگترین گام را در راه به کمال رساندن فلسفه اسلامی برداشته و رنگی تازه بدان دادند که به واقع ترکیبی است از فلسفه مَشاء و اشراق و فلسفه خسروانی و اصول عقاید خاص دینی و نخستین گام را در این باره میرداماد برداشت. [۲] خلاصه با تعمق و دقت در بسیاری از مسائل فلسفی این مطلب بخوبی هویدا می‌شود که فلاسفه شیعه را در پیرامون آنها نظریاتی خاص و افاداتی بخصوص است. یعنی نه تنها فلسفه‌های ملتقط از اقوام دیگر را بی‌کم و کاست نپذیرفته بلکه درباره‌ای موارد آنها را مردود دانسته و خود عقیده تازه‌ای ابراز داشتند. چنانکه در باب مسأله لایتناهی، مسأله اجتماع نقیضین و ارتباط حادث به قدیم و بطلان دور که همه بر اساس بطلان تسلسل استوار است و مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول و مسأله اصالت وجود و یا اصالت ماهیت و مسأله صدور کثیر از واحد و مسأله حرکت جوهری و بسیار دیگر از مسائل اصولی فلسفه را که فلاسفه شیعه با نظر خاص خود مورد بحث قرار دادند و بخصوص بسیاری از این مسائل، از عهد صفوی یعنی در عصر میرداماد به صورت خاص آن مطرح انظار قرار گرفت.

و پس از وی ملاصدرا شاگرد محقق داماد بدانها نظم و اساسی استوار بخشید و مسأله اصالت الوجود و حرکت جوهری و اتحاد عقل و عاقل و معقول را اساس فلسفه خویش قرار داد و همان اصول و نظریات است که از این تاریخ تاکنون در فلسفه اسلامی خاص شیعه اساس افکار و عقاید فلاسفه و علماء قرار گرفته است و در این باب کس را جای انکار نیست که فلسفه اسلام از زمان صفوی به بعد همان فلسفه‌ای است که توسط میرداماد و شاگردان برجسته وی در اصفهان پی‌ریزی گردید و بدین طریق تأثیر میرداماد در فلاسفه بعد از خویش بخوبی روشن و آشکار می‌گردد.

پیدایش و تحول علم کلام

می‌دانیم که علوم عقلی در اسلام به چهار قسم تقسیم شده که همه از جهت غایت و هدف تاحد زیادی با هم اشتراك دارند ولی از جهت روش و نحوه استدلال و مستندات باهم متفاوت و ممتاز هستند؛ چنانکه پیش از این اشارت رفت چهار قسم علوم عقلی عبارتست از:

فلسفه یا حکمت، کلام، عرفان و تصوف. این تقسیم را بسیاری از دانشمندان علوم عقلی آورده اند ولی آنچنان نیست که آنها را با هم تمایز کلی و مرز مشخص وملاك دقيق باشد که بتوان مسائل عقلی را از روی نحوه استدلال بطور دقیق معلوم کرد که جزو کدام يك از اقسام چهارگانه است، بلکه در بسیاری موارد امتیاز آنها از هم مشکل و گاه غیر ممکن می نماید، چنانکه بسیاری از آثار را نمی توان بطور دقیق (فی المثل) جزو علم کلام یا فلسفه قرارداد و یا اینکه بسیاری دانشمندان علوم عقلی را نمی توان بخصوص فیلسوف یا متکلم شمرد، ولی به هر حال علم کلام را تعریفی خاص است بدین شرح:

کلام علمی است که بر طبق قواعد آن می توان عقاید دینی را به کمک استدلال به اثبات رساند. لیکن این تشخیص و تعریف، شامل علم کلام در تمام دوران تاریخی آن نمی تواند باشد، بلکه کلام همچون تصوف اسلامی نیز دو مرحله پیموده، مرحله نخست آنکه علم کلام خاص بحث درباره مسائل مورد اختلاف فرقه های مسلمانان بوده و مرحله دوم آنکه علم کلام جنبه کلیت و شمول یافته و برای معارضه با فلسفه از آن استفاده می شده است یا به عبارت دیگر در مرحله اول علم کلام اختصاص به مسائل اعتقادی مسلمین داشته و بیشتر در مناظرات و احتجاجات بکار می رفته و جنبه اعتقادی داشته و موجب بروز اختلافات شدید میان فرقه های مختلف مسلمانان گردیده و در مرحله دوم جنبه علمی و استدلال نظری آن بیشتر بوده و با روش استدلال فلسفی مسائل آن مورد تحقیق قرار می گرفته و وسعت مباحث آن بیشتر گردیده و جنبه اعتقادی آن کاسته گردیده و يك نوع خاص فلسفه اسلامی بوده است که به منظور معارضه با فلسفه یونانی ایجاد شده است. بیان این سخن اینکه علم کلام به مجموعه ای از مسائل مخلوط به هم اطلاق می شود، اما در حقیقت دو قسم جداگانه است و مقاصد هر يك از این دو تا هم بکلی مغایر باد دیگری است. يك قسم علم کلام آن است که از مشاجرات فرق اسلامی باهم پیدا شده است و آن تا مدتی در وسعت و بسط بوده و بدینوسیله معرکه آرائیها و هنگامه هائی بزرگ پیا شده که در آنها نه از قلم بلکه از شمشیر کار گرفته شده و صدمه و آسیب بزرگی از این راه به اقتدار سیاسی اسلام وارد آمده است.

قسم دوم آن بوده است که برای مقابله و مبارزه با فلسفه ایجاد شده تا زمان غزالی این دو قسم از هم بکلی متمایز و جدا بوده و امام مشارالیه مسأله سازش دادن و به هم پیوستگی را بنا نهاده و امام رازی آن را ترقی داده و متأخرین به قدری خلط مبحث کردند که فلسفه، کلام و اصول عقائد باهم مخلوط شد و يك معجون مرکب گردید و معلوم است که هر چند این دو قسم از هم متمایز و جدا هستند، لیکن بررسی تاریخ این علم ایجاب می نماید که هر دو با هم مورد

مطالعه قرار گیرد.

پیداست که تاریخ علم کلام از آن زمان آغاز می شود که اسلام توسعه یافته و ملل و اقوام مختلف با سوابق مختلف دینی و فرهنگی باهم آمیزش و اختلاط پیدا کردند و بر اثر آن آراء و عقاید آنان بایکدیگر برخورد پیدا کرد و چون ملل تازه مسلمان سوابق بیشتری درباره اصول عقاید داشتند و اصول اعتقادی خود را تا حد بسیاری با اصول عقلی منطبق ساخته بودند و براساس نحوه فکر دینی خویش پرسشهایی در باب اصول اعتقاد اسلامی مطرح ساختند و از همین جا و براساس همین رویداد پایه بحث در مسائل اصولی دین گذاشته شد.

البته پیش از این نیز چنانکه در فصل مبانی فلسفه اسلامی در تعلیمات دینی اسلام بدان اشارت کردیم، در باب توحید، صانع و قضا و قدر و مسأله معاد، کم و بیش میان خود مسلمانان محاجاتی به عمل می آمد ولیکن تا آن زمان، اقوام غیر عرب به اسلام درنیامده بودند و بیشتر این مسائل بر روی اصل خوش بینی و احترام قلبی که نسبت به تعالیم اسلام داشتند مطرح می گردید و طبعاً به آسانی و نیک اندیشی حل و فصل می گردید. ولی از آن زمان که اقوام دیگر مسائل مزبور را مورد اشکال و نقد قرار دادند و موجب ایجاد شك در اذهان مسلمین نسبت به معتقدات آنان شدند، پیشوایان دینی و علمی تا جایی که امکان داشت خود را به سلاح طرف مجادله مجهز ساختند و بدین طریق، اساس علم کلام را استوار نمودند. چنانکه گفتیم علم کلام تا آن زمان که محدود به اختلاف عقیده فرقی مختلف اسلامی بوده جنبه علمی آن کمتر بود و به همین جهت، جهش و تطور و تکامل در آن کمتر ملاحظه می شود؛ ولی از آن زمان که این علم در مقابل فلسفه قرار گرفت و برای معارضه و مقابله با فلسفه از آن کمک گرفته شد، جنبه علمی آن قوت گرفت و خود فلسفه ای خاص یا رشته مخصوص از حکمت بشمار آمد و چون این صورت علمی را به خود گرفت همه خصوصیات تطور و تکامل علمی در آن پدید آمد که ما در اینجا به اختصار تاریخ تطور آن را بررسی می کنیم.

چنانکه می دانیم پس از آنکه پیروان مذاهب دیگر در دستگاه خلافت عباسی راه یافتند و از طرف دیگر خلفای عباسی تا حد فراوانی مردم را در ابراز عقاید خود آزاد گذاشتند، نتیجه آن شد که مردم غیر مسلمان جرأت و جسارت آن را یافتند که بر عقاید اسلامی قبح کرده و باعث تزلزل عقیده مسلمین گردند بخصوص که در این عصر ترجمه کتب علمی و فلسفی به عربی نیز رونق یافته و مسلمانان به مطالب آنها وقوف پیدا کردند و سرانجام زندقه و الحاد در میان مسلمین رواج یافت. و چنانکه گفتیم همین امور موجب شد که علماء اسلام دست به کار تأسیس علم

کلام شوند و از حسن اتفاق آنکه خلفاء عباسی دانشمندان اسلام را مأمور کردند تا در ردشبهات مذکور کتابهایی تصنیف کنند.^{۳۳}

بدین طریق علم مزبور تدوین گردید و پس از آن به علم کلام موسوم شد؛^{۳۴} لیکن طولی نکشید که فقهاء و علماء حدیث با علم جدید بشدت به مبارزه برخاستند و چون آگاهی به علوم عقلی نداشتند، میان فلسفه و کلام که به خاطر مقابله با فلسفه بوجود آمده بود فرق نمی نهادند و چون در کلام نیز اصطلاحاتی فلسفی می دیدند آن را نیز موجب الحاد می شمردند.^{۳۵} تا آنجا که این جمله از قول محدثان شهرت یافت که: هر کس لفظ جوهر و عرض و ماده بر زبان راند بداند گمراه است.

به هر حال این مخالفتها چندان اثری در متوقف ساختن علم کلام نداشت، زیرا خلفا و بزرگان دولت علماء این علم را در حمایت خویش داشتند و کمک های مادی و معنوی به آنها می دادند.

چنانکه شهرت دارد: ابوالهذیل وهشام بن حکم از بانیان اصلی این علم بشمارند که درباره مهارت و استادی آنان در مناظره و استدلال روایتهای بیشماری نقل کرده اند. گویند: ابوالهذیل در مناظره از هیچکس جز هشام بن حکم بیم نداشت و گروه بسیاری از زنادقه و پیروان سایر ادیان بردست این دوتن و بر اثر بلاغت و مهارت آنان در مناظره به دین اسلام درآمدند. اما در زمان هارون الرشید علماء حدیث در دیار خلافت قدرت یافتند و علماء علم کلام را مورد آزار قرار دادند و آنها نیز بر اثر بی مهری خلیفه به گوشه و کنار متفرق گشته و متواری شدند لیکن این امر چندان دوام نیافت و خود هارون بر اثر جریانات سیاسی ناچار به حمایت و تشویق متکلمان گردید.

در هر حال چنانکه گفتیم با همه حمایتهایی که از این علما می شد قبول عامه نیافتند تا زمانی که غزالی کتاب خود را در این علم تألیف کرد و با آیات و اخبار مسائل آن را تأیید نمود و تا حدی مورد قبول عامه قرار گرفت. و خلاصه آنکه پس از ابوالهذیل شاگرد دانشمند او نظام در تکمیل و توسعه علم جدید کوشش بسیار نمود، ولی پیوسته روبرو به کمال نمی نهاد و گه گاه رکود و

۳۳. وکان المهدی اول من امر الجدلیین من اهل البعث من المتکلمین بتصنیف الکتاب علی الملحدین. مروج الذهب مسعودی.

۳۴. در باب وجه تسمیه این علم به «کلام» اختلاف است. رجوع شود به ملل و نحل شهرستانی.

۳۵. به طبقات ابن سبکی رجوع شود.

توقف روی می داد و گاه معتزله و زمانی اشاعره قدرت می یافتند و سرانجام در اواخر قرن چهارم که دولت خاندان عباسی روبه سستی و ضعف می نهاد علم کلام هم که بیشتر مورد حمایت آنان بود و مرکز آن بغداد بشمار می رفت روبه تنزل نهاد و بغداد از مرکزیت علمی خود افتاد، ولی در پاره ای از بلاد اسلامی همچون اندلس علم کلام اعتبار و اهمیت خود را حفظ می کرد و در پاره ای از ولایات ایران نیز چنانکه در مبحث سیر علوم عقلی از آغاز تا دوره صفویه اشارت کردیم مشعل این علم فروزان ماند تا آنجا که پس از حمله مغول هم که ارکان تمدن و فرهنگ اسلامی و ایرانی یکباره درهم فرو ریخت این علم رونق و اعتبار خود را از دست نداد و دانشمندی همچون خواجه نصیرالدین کتاب التجرید را در این علم تألیف نمود و دانشمندان بزرگی مانند علامه حلی بر آن شرح نوشتند و این سیر تاریخی همچنان ادامه داشت تا سرانجام مرکز آن به اصفهان انتقال یافت و دانشمندان بزرگی همچون میرداماد و شاگرد هوشمند و هوشیارش ملا عبدالرزاق لاهیجی تصنیفاتی گرانبها بوجود آوردند، و بدین طریق می بینیم که در ایران و بخصوص در نزد علماء شیعه این علم کم و بیش حیات تکاملی خود را تا زمان صفوی ادامه داده است.

در آن زمان نیز بر اثر عواملی که در جای خود توضیح داده ایم، رشته های مختلف فلسفه و کلام و عرفان و تصوف کم و بیش سازشی بیشتر پیدا کرده و فلسفه ای خاص پی ریزی شد که بعدها فیلسوف بزرگ ملاصدرا شیرازی فلسفه خود را به نام حکمت متعالیه براساس آن استوار ساخت و همان است که تا این تاریخ سیر خود را ادامه داده است.

بخش سوم

شرح مؤلفات و آثار میر

در خصوص آثار دانشمند داماد استرآبادی چنانکه اشارت رفت فهرست تحقیقی و جامعی تاکنون جمع آوری نشده است و در هر کتاب با فهرستی که از او ذکر شده برخی از آثار او را آورده اند که گاه خالی از لغزش نبوده. نگارنده در کتاب حاضر فهرست های متعدد موضوعی و الفبایی و انتقادی با استناد به فهرس و کتب رجال و مصنفات شخص میرداماد آورده ام و درباره ی یکایک آنها به تفصیل از لحاظ موضوع و نحوه کتابت و سبک نوشته و مطبوع و مخطوط بودن نسخه ها و سایر خصوصیات بررسی شده است. در اینجا ابتدا به اختصار فهرست الفبایی آثار میر را اعم از کتاب و رساله و اجازه و غیره می آوریم. و آنگاه فهرست موضوعی با اشاره به پاره ای از خصوصیات هر یک را نقل می کنیم و برای تفصیل بیشتر باید به خود کتاب، بخش مؤلفات میر مراجعه شود. بی گمان چون نقد آثار میر سابقه نداشته، فهرستهای مذکور در کتاب جامع ترین مرجع و مأخذ برای آگاهی بر مؤلفات میر است.

فهرست الفبایی آثار داماد

الف

۱. اثبات علم باری = (رسالة فی علم...).
۲. اثبات ولایت خاصه علی (ع) بدون استناد به ادله نقلیه.

۳. اتولوجیا = رسالہ میمرات.
۴. اثنی عشریہ = عیون المسائل.
۵. اجازۃ داماد بہ سمنانی.
۶. اجازۃ داماد بہ سلطان العلماء.
۷. اجازۃ داماد بہ گنابادی.
۸. اجازۃ داماد بہ سیداحمد عاملی داماد خویش.
۹. اجازۃ داماد بہ میرزا شاہرخ بیگا.
۱۰. اجازۃ داماد بہ سیدحسین کرکی.
۱۱. اربعۃ ایام.
۱۲. استدلال بروجود ذہنی.
۱۳. استشراف.
۱۴. اشعار.
۱۵. مکرر اصول دین و فقہ (رسالہ... الاعضالات العشرینیہ).
۱۶. الافق المبین.
۱۷. امانت الہی.
۱۸. انموذج العلوم.
۱۹. الايقاظات.
۲۰. الايماضات والتشريفات.

ب

۲۱. برهان اسد و اخصر.

ت

۲۲. تاویل المقطعات.
۲۳. تحقیق علم الواجب.
۲۴. تشریق الحق.
۲۵. التصحيحات والتقويمات.
۲۶. تعليقات رجال کشی.
۲۷. تعلیقہ شرایع الاسلام.
۲۸. تعلیقہ صحیفہ سجادیہ.

٢٩. تفسير سورة اخلاص.
 ٣٠. تقدمه تقويم الايمان.
 ٣١. تقديسات.
 ٣٢. تقریظ كشف الحقائق.
 ٣٣. تقويم الايمان.
 ٣٤. التولاء والتبراء.
 ٣٥. تحقيق مفهوم الوجود.
 ٣٦. تفسير قرآن (سدره المنتهى ديدہ شود)

ج

٣٧. الجذوات.
 ٣٨. جنگ.
 ٣٩. جواب به اميرابوالحسن فراهانى.
 ٤٠. جيب الزاويه.
 ٤١. الجبر والتفويض (رسالة فى...)
 ٤٢. الجمع والتوفيق بين رأى الحكيمين فى حدوث العالم

ح

٤٣. حاشية براستبصار.
 ٤٤. حاشية تعليقات ابن سينا.
 ٤٥. حاشية تقويم الايمان.
 ٤٦. حاشية جمع بين رأى الحكيمين.
 ٤٧. حاشية شرح تجريد.
 ٤٨. حاشية بر حاشية خفرى بر شرح تجريد.
 ٤٩. حاشية شرح مختصر عضديه
 ٥٠. حاشية شفا.
 ٥١. حاشية قواعد الاحكام.
 ٥٢. حاشية كافى.
 ٥٣. حاشية مختلف الشيعة.
 ٥٤. حاشية برمعراج نامه.

۵۵. حاشیه من لایحضره الفقیه.

۵۶. حبل المتین.

۵۷. حدوث العالم.

۵۸. حاشیه حدوث العالم.

۵۹. الحرز الحارز.

۶۰. الحروف والاعداد.

۶۱. الحکمة (از کتابهای فلسفی داماد است).

۶۲. حل الاعضالات.

۶۳. حل مسائل اقلیدس.

۶۴. حاشیه رساله تنازع الزوجین

خ

۶۵. خطبة النکاح.

۶۶. الخلسات والخلعیات.

۶۷. خلصة الملکوت.

۶۸. خلق الاعمال.

۶۹. خطبه جمعه و جماعت.

د

۷۰. درة البیضاء.

۷۱. دیوان اشراق.

۷۲. دوازده امام.

ر

۷۳. رساله الاغالیط.

۷۴. رساله فی أنّ المشیب بالامام کان سیداً.

۷۵. رساله فی تنازع الزوجین قبل الدخول فی قدرالمهر.

۷۶. رساله در توحید.

۷۷. رساله در حدوث و قدم.

۷۸. رساله در ردّ شبهه استلزام «شبهه منسوب به ابن کمونه».

٧٩. رساله در علم واجب.
 ٨٠. رساله در قدرت واجب.
 ٨١. رساله در علم كلام.
 ٨٢. الرواشح السماوية.
 ٨٣. رساله في مذهب ارسطاطاليس - رساله في فنون العلم والصناعات - رساله في صيغ العقود - رد اثبات الواجب - رد انموذج العلوم.

س

٨٤. السبع الشداد.
 ٨٥. سدره المنتهى.
 ٨٦. سفار شنامۀ داماد.

ش

٨٧. شارع النجاة.
 ٨٨. شرح آية امانت.
 ٨٩. شرح استبصار.
 ٩٠. شرح بعض كلمات حضرت على (ع).
 ٩١. شرح تهذيب.
 ٩٢. شرح الفوائد = تعليقة صحيفة سجادية.
 ٩٣. شرح تقدمه تقويم الايمان.
 ٩٤. شرح حديث: «انما الاعمال بالنيات».
 ٩٥. شرح حديث تمثيل على (ع) بسورة التوحيد
 ٩٦. شرح حديث «نية المؤمن...»
 ٩٧. شرح مختصر اصول.
 ٩٨. شرح نجات.
 ٩٩. شرعة التسمية.

ص

١٠٠. الصحيفة الملكوته...
 ١٠١. الصراط المستقيم.

١٠٢. صلوة الجمعة (رساله...).

ض

١٠٣. ضوابط الرضاع.

ع

١٠٤. عرش التقديس.

١٠٥. علم النبي (رساله...).

١٠٦. علم الواجب.

١٠٧. عيون المسائل.

ف

١٠٨. فضيلة سورة التوحيد.

ق

١٠٩. قانون العصمة و برهان الحكمة.

١١٠. قبسات.

١١١. القضببات.

١١٢. قواعد و تحقيقات.

١١٣. قوس النهار.

١١٤. قياسات حق اليقين.

١١٥. قضا و قدر (فهرست مجلس، ج ٥، ص ٢٤٤)

ك

١١٦. كتاب دعاء

ل

١١٧. لطائف غيبية.

١١٨. اللوامع الربانية

م

١١٩. مخزن الاسرار.

١٢٠. مشرق الانوار = ديوان اشراق.

۱۲۱. المعلقات على تقويم الايمان.
 ۱۲۲. المعلقات على السبع الشداد.
 ۱۲۳. معنى القدرة.
 ۱۲۴. مقالتان فى الفلفة.
 ۱۲۵. مواقيت العلوم = جذوات - المناهج السويه - ميزان المقادير - منطق.

ن

۱۲۶. نامه داماد به اعتمادالدوله.
 ۱۲۷. نامه داماد به ميرزارضى.
 ۱۲۸. نامه به سعدالدين.
 ۱۲۹. نامه شاه عباس به شريف مکه به انشاى داماد.
 ۱۳۰. نامه ميرداماد به شوشترى.
 ۱۳۱. نبراس الضياء.
 ۱۳۲. نصف النهار.

و

۱۳۳. الوضوء والصلوة

ی

۱۳۴. یادداشتهاى حاشيه مانند از داماد.

فهرست تفصیلى به ترتيب الفبايى

الاثنى عشرية. رجوع كنيد به: عيون المسائل

اجازة داماد به سمنانى

صاحب ذريعه از مجموعه اى كه در روزگار دانشمند داماد نوشته شده و نزد شيخ محمد رضا آل فرج الله در نجف است ياد مى كند و مى گويد: كه آن مجموعه را شيخ محمد گنابادى از شاگردان ميرداماد در سال ۱۰۲۱ نوشته و از استاد اجازه دريافته است. در اين مجموعه اجازه سومى است كه دانشمند داماد آن را به شيخ عبدالله سمنانى يكي ديگر از شاگردان خود داده است. (ذريعه، ج ۱۴، ص ۱۷۸)

اجازة داماد به سلطان العلماء

درفهرست دانشگاه آمده: این اجازه به خط سیدداماد است و آن را در هفتم ذیقعدة ۱۰۲۴ نوشته و گویا همان باشد که صاحب ذریعه از آن یاد کرده است.

صاحب ذریعه گوید: سیدداماد در سال ۱۰۲۴ اجازه ای برای یکی از شاگردان خود برپشت کتاب خود السبع الشداد نوشت، پس از آنکه شاگردش کتاب یادشده را نزد او خواند و از این رو احتمالی که مؤلف فهرست دانشگاه درمورد انتساب این اجازه به داماد داده است از چند جهت تقویت می شود:

- تاریخ هر دو اجازه یکی است.

- اجازه دانشگاه به خط خود مجیز است.

- اجازه دانشگاه درمیان مجموعه ای است که کتاب السبع الشداد نیز یکی از رساله های آن مجموعه است.

- نسخه دانشگاه نسخه ای است که برای کتابخانه سلطان العلماء نوشته شده و در صفحه عنوان سبع شداد آن نوشته: قدوسی القاب قدسی انتساب سیادت و صدارت پناهی برهان الفضلانی سلطان العلمانی ایده الله تعالی علی مسندالصدارة و السیادة.

آغاز: بسمله والاغتصام بالعزیز العلیم صدر کتاب الوجود سلسلتی البدو والعود.
انجام: الهجرة المباركة المقدسة النبوية حامداً مصلیاً مسلماً.

نسخه: نسخه ایست به شماره ۱۸۳۷ فهرست دانشگاه درمیان مجموعه ای که میرداماد آن را در ذیقعدة ۱۰۲۴ نوشته و درکنار آن حاشیه با نشان منه دارد. (الذریعه، ج ۱ ص ۱۴۰ و فهرست دانشگاه، ج هشتم)

اجازة داماد به گنابادی

شیخ محمد خراسانی گنابادی در روزگار شاه عباس می زیست و از شاگردان دانشمند داماد استرآبادی بود.

داماد در ۱۰۲۰ کتاب شرعة التسمیة خود را نوشت و گنابادی از داماد خواست که نسخه ای از روی آن برای خود بنویسد. وی در سال ۱۰۲۱ از استنتاج آن فراغت یافت و در همان روزها آن را نزد استاد استرآبادی خواند.

استاد يك اجازه در آغاز و يك اجازه در پایان آن به گنابادی داد و او را ستود. نسخه هر دو اجازه به خط میرداماد به همراه شرعة التسمیة و شرح تمثیل علی (ع) به سورة توحید از او و به خط گنابادی با چند رساله دیگر ضمن مجموعه ایست در کتابخانه شیخ محمدرضا آل فرج الله در

نجف. (ذریعه، ج ۱۳، ص ۱۹۴ و ج ۱۴، ص ۱۷۸). و نیز رجوع شود به: اجازه داماد به سمنانی. اجازه داماد به

صاحب ذریعه نسخه‌ای از کتاب الخلعیه که همان عیون المسائل میرداماد است در کتابخانه آقای محیط طباطبائی دیده که در روزگار داماد نوشته شده و نام کاتب یاد نشده است ولی در پاره‌ای از جاهای نسخه کلمه «معصوم» که گویا کاتب باشد به چشم می‌خورد، این معصوم گویا همان میر معصوم است که محتملاً از شاگردان میرداماد بود و از دانشمندان آن روزگار بشمار است. حواشی همین میر معصوم بر کنار نسخه‌ای از حاشیه داماد بر حاشیه خفری که نزد آقای عبداللهی بوده دیده شده است. رجوع کنید به حاشیه داماد بر خفری در همین قسمت از کتاب.

داماد اجازه‌ای به کاتب نسخه داده و به خط خودش بر پشت این نسخه نوشته که در پاورقی ذریعه آمده و ما از آنجا نقل می‌کنیم:

قد قرأ علی خلعتی هذه ادام الله مجده و کماله و افاض علیه سببه و سجاله وانی قد اجزت له ان یرویها عنی لمن وجده اهلاً لاسرار الخفیه و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین. کتب افقر المفتاقین الی رحمة الله الحمید الغنی محمد بن محمد یدعی باقر الداماد الحسینی ختم الله فی نشأته بالحسنى حامداً مصلياً مسلماً مستقراً. (ذریعه، ج ۷، ص ۲۴۱)

اجازات دیگر

اجازه به عاملی

میرداماد به سیداحمد بن زین العابدین حسینی علوی عاملی جبلی که داماد و شاگرد میر است دو اجازه داده است:

- اجازه نسبتاً متوسطی است که مجلسی از آن در اجازات بحار الانوار یاد می‌کند. میرسیداحمد از شاگردان شیخ بهائی نیز بوده است. تاریخ صدور این اجازه نیمه جمادی الاولی سال ۱۰۱۷ است.

آغاز: بسمله حمد له الحمد کل الحمد لربنا العاقلات.

- اجازه مختصری است که آن نیز در اجازات بحار آمده است.

تاریخ صدور آن سال ۱۰۱۹ است.

آغاز: الحمد كله لله رب العالمين دی السلطان الساطع. صاحب ذریعه گوید در ذیل این اجازه تقریظی است که مجیز دوباره یکی از آثار مجاز نوشته است.

به نظر چنین می‌رسد که این تقریظ همان تقریظ داماد است بر شرح تقویم الایمان میرسیداحمد به نام کشف الحقایق که در ذریعه، ج ۱۸ آمده است و ما ضمن معرفی آثار او و تحت عنوان حرف «تاء» و «ک» آن را می‌آوریم.

اجازه به میرزا شاهرخ بیگا

یکی دیگر از اجازه‌هایش اجازه ایست که به میرزا شاهرخ بیگا وزیر داده است. این اجازه را میرزا شاهرخ پس از اینکه از خواندن صحیفه سجادیه در نزد میر فراغت می‌یابد از او دریافت نموده است.

نسخه: نسخه این اجازه به خط - مجیز (داماد) در ضمن نسخه ایست از صحیفه سجادیه از کتاب های موقوفه آستان قدس رضوی.

اجازه داماد به سیدحسین کرکی

از میرداماد اجازه ایست نسبتاً متوسط به سیدحسین بن حیدر بن قمرکرکی و در آن مشایخ اجازه یاد نشده‌اند. تاریخ صدور این اجازه سال ۱۰۳۸ است. آغاز: الحمد لله رب العالمین حمداً عاماً ضامماً ماوراء ما یبلغه.

اربعة ایام

میرداماد گویا در این رساله که به فارسی نگارش داده است از دعاها و ذکرها و کارهایی که در چهار روز پسندیده سال از امامان رسیده است گفتگو می‌کند. این رساله گویا همان دره البیضاء میرداماد است که آن نیز در ادعیه و اذکار روزهای معینی است و در برخی از فهرس دیده شده و ما در جای خود آن را نام می‌بریم.

محدث قمی در فواید الرضویة گوید: و از جمله کتب او است (داماد) رساله اربعة ایام و در آن زیارت جوادیه معروفه را برای حضرت امام رضا (ع) به اختلاف جزئی نقل کرده و فرموده که: این زیارت از مولای ما امام کل عاکف و... جعفرالثانی محمد بن علی الجواد علیه الصلوة والتسلیم مروی است. و در اعمال روز ذُخْوالارض ۲۵ ذیقعه فرموده که: زیارت حضرت امام رضا (ع) در این روز افضل اعمال مستحبه و اَکْثَر آداب مسنونه است. و هم چنین زیارت آن حضرت در روز اول ماه رجب الفرد نیز بغایت مؤکد و محثوث علیه است.

تا اینجا عبارت اربعة ایام بود که محدث قمی آورده است. و نیز فرزند محدث قمی (علی بن عباس) در پاورقی ص ۴۲۷ کتاب الفواید الرضویة می‌نویسد: محقق داماد در کتاب اربعة ایام خود گفته: (عبارت اربعة ایام) که پادشاه غفران دستگاه رضوان آرامگاه شاه تهماسب حقه الله بر حمته و غفرانه سایر عیدها را به روز عید غدیر موقوف می‌داشت و در روز

عید غدیر، جشنی عظیم موافق شرع مقدس می‌آراست و مجتهدین مذهب و علماء دین را در این روز به خلعت‌های فاخره و به انعامات وافر مخصوص می‌ساخت و امراء و وزراء و ارکان دولت قاهره را مناصب و مراتب می‌افزود و فقیر سه عید غدیر را در مجلس همایونی آن پادشاه دین پناه مغفور مبرور ادراک کرده‌ام.^۱ صاحب ذریعه گوید:

استاد ما حاجی نوری در کتاب سلامة المرصاد خود در باب زیارت عاشوراء کلامی از کتاب اربعة ایام میرداماد آورده است.^۲
آغاز: الحمد لله رب العالمین.... بیاید دانستن که در هر سال چهار روز عظیم القدر و جلیل المنزل است.

پایان: آیه هفتم از سوره الزمر است بخواند و بدمد.... و سلم تسليماً كثيراً تمت...
نسخه‌ها

۱- صاحب ذریعه آورده نسخه‌ای از این کتاب یا در تملك استادش حاجی نوری بوده و یا آنکه استاد آن را دیده و از آن نقل کرده است. و خود صاحب ذریعه نیز نسخه‌ای از آن را در کتابخانه حاج شیخ محمد سلطان المتكلمین در تهران دیده است.

۲- نسخه دانشکده الهیات تحت شماره ۲۰۷، فهرست الهیات، ج ۱، ص ۸.
استدلال بوجود ذهنی

در فهرست دانشگاه (ج ۹، ص ۸۰۴) نسخه آن معرفی شده که در میان مجموعه‌ای است و گویا آن را داماد برای تاجا حسین درشوال سال ۹۹۲ نوشته است.
استشراق

گفتاری است از میر محمد باقر داماد که ضمن مجموعه شماره ۱۹۱۶ فهرست مجلس شورای ملی از آن یاد شده است. (فهرست مجلس، ج ۹، بخش ۲، ص ۵۷۵)
اشعار

چند بیت شعر از دانشمند داماد ضمن مجموعه‌ای در کتابخانه ملی موجود است. این مجموعه به شماره $\frac{۲۲۵}{۲۱}$ ف در فهرست جلد اول آن کتاب خانه ثبت شده است.
نگارنده فهرست گوید: اشعار این جنگ در ابتدای هر صفحه این مجموعه در دو سطر و هر سطر حاوی دو بیت، از ابتدای مجموعه تا انتهای آن آمده است و شعرای آن به اسامی

۱. الفوائد الرضوية، ص ۴۲۲ و ۴۲۷

۲. ذریعه، ج ۱، ص ۴۰۷

زیرند:

ابوسعید، ملا سحابی، عبدالرزاق... میرمحمد باقر داماد. اسامی بیش از صدتن از شعرایی که شعر آنان در جنگ آمده ذکر گردیده است. (فهرست کتابخانه ملی، ج ۱، ص ۲۳۰).
درصحت انتساب این اشعار به داماد تردید است.

نسخه‌های دیگر

- ۱- نسخه کتابخانه سیدجلال‌الدین محدث. (ذریعه، ج ۱۳، ص ۱۴)
 - ۲- نسخه مجلس: در کتابخانه مجلس شورای ملی نیز نسخه به شماره مجموعه ۴۵۵۳ فهرست معرفی شده.
 - ۳- نسخه کتابخانه حاج شیخ علی علومی یزدی. این نسخه به شماره ۳۰ در فهرست همین کتابخانه ثبت شده است. (نشریه شماره ۴ دانشگاه، ص ۴۴۰)
 - ۴- نسخه دیگر کتابخانه حاج شیخ علی علومی یزدی که تحت شماره ۳۱ همان فهرست ثبت شده است. (نشریه شماره ۴ دانشگاه، ص ۴۴۰)
- این نسخه در قرن یازدهم نوشته شده و رساله پنجم مجموعه است. (ص ۱۱۰-۱۱۲)

حاشیه شارع النجاة

صاحب ذریعه از شرح ارشاد خال میرداماد یاد می‌کند و می‌گوید محقق داماد حاشیه‌هایی بر کتاب خود شارع النجاة دارد که در آن از شرح دائی خود بر ارشاد یاد نموده است. (الذریعه، ج ۱۳، ص ۷۶)

الاعضالات العشرینیه

دانشمند بزرگوار میرداماد استرآبادی در این رساله به بیست مسأله پاسخ داده و درباره آنها سخن به درازا آورده و آن را در سال ۱۰۲۲ به پایان رسانیده است. از این بیست مسأله پانزده عدد آن از مسأله‌های دانش ریاضی و فلسفی و کلامی و منطقی است و پنج عدد دیگر فقه و اصول فقه است.

نسخه‌ها

- ۱- نسخه‌ای از این رساله میان مجموعه شماره ۵۱۰۵ فهرست دانشگاه است و در تاریخ دوم شعبان ۱۲۹۴ نوشته شده و شماره دوم مجموعه (ص ۶۸، ص ۷۶) آن محسوب است.
- ۲- نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس در میان مجموعه شماره ۱۸۳۶ فهرست شده

است و در تاریخ ۱۰۶۵ نوشته شده و نخستین رساله آن مجموعه (ج ۱، ص ۱۸) محسوب است. (فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۵، ص ۲۸۶)

۳- نسخه شماره ۵۳ کتابخانه حاجی شیخ علی علوم یزدی است که در نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران معرفی شده است. (نشریه، ج ۴، ص ۴۴۴)

الافق المبین

محقق داماد در این کتاب، به روش خود از دهر و زمان و وجود کاوش نموده است. بنا به نوشته مؤلف عالم آرا این کتاب پیش از سال ۱۰۲۵ تألیف شده است. در ذریعه، (ج ۲، ص ۲۶۷) کتاب افق مبین دیگری در فقه آورده و آن را به میرداماد نسبت داده است، ولی ما پس از بررسی و شناختن آغاز آن دانستیم که افق مبین در فقه همان عیون المسائل سیدداماد است. مؤلف ذریعه در جای دیگر خلعیّه در صلوة را از میرداماد معرفی کرده که آن نیز همان عیون المسائل محقق داماد است زیرا که خلعیّه مذکور در بیان دوازده مسأله فقهی گفتگو می کند (اثنی عشریه) و آغاز آن با آغاز عیون المسائل مطابقت دارد.

آقای منزوی در پاورقی صفحه مربوط به الافق المبین می گوید: احتمال صاحب ذریعه درباره افق مبین فقه صحت ندارد. دراینکه کتاب فقهی به نام خلعیّه از آثار محقق داماد باشد مورد تردید است زیرا صاحب ذریعه، خلعیّه فقه را در مجموعه کتابخانه محیط دیده که در آن نام کتاب نیامده است. تنها چیزی که موجب این احتمال شده این است که محقق داماد بر پشت آن اجازه ای به خط خود به کاتب نسخه داده و در این اجازه نام خلعیّه آورده است، به این مناسبت صاحب ذریعه مشارالیه جمله «هذه خلعیتی» را که عبارتی از اجازه است نام این کتاب فقهی بدون نام دانسته و آن را به نام خلعیّه در فقه معرفی نموده است.^۳

اما کتاب افق مبین مورد نظر دارای عنوان های خاصی است که داماد آنها را در دیباجه آن به این ترتیب آورده است: این کتاب در دو صرحه و هر صرحه مشتمل بر «مساقه» ها یا «سیاقه» ها و «فصل» ها است.

نخستین صرحه در حکمت مافوق الطبیعه و نخستین مساقه این صرحه درباره مقدمات و مبادی فلسفه اولی و فصل اول آن در تعریف فلسفه اولی است. در فهرست دانشگاه درباره آن چنین آورده است:

یکی از نگارش های فلسفی میرداماد الافق المبین است که در آن از وجود و زمان و دهر

۳. ذریعه، ج ۲، ص ۱۶۱ و ج ۷ و ۱۵

سخن رانده است. به نوشته عالم آراء داماد این کتاب را بیش از سال ۱۰۲۵ نگاشته است و در دو صرحه که هریکی چند ساقه و هریکی از آنها هم چند فصل و هر فصلی چند عنوان است می باشد، وی در چهار جای این کتاب از الصراط المستقیم خود یاد می کند و ساقه ششم صرحه اولی زیر عنوان «اعضال طاج و مخرج ضاح» (۳۳۸ الف) که از تناهی زمان سخن می راند، عبارتی می آورد که تا اندازه ای روشن می شود: «وَأَنَّى وَ قَدَكُنْتَ وَ كَدْتَ الْفَصِيه عنها...» و از اینجا بر می آید که داماد افق مبین را پس از الصراط المستقیم نوشته و بیش از سی سال داشته است. وی در این کتاب از جزئیات و فروع یاد نمی کند و آن را به فیلسوفان آینده محول می سازد.

آغاز: سبْحانَكَ اللَّهُمَّ جَلَّ حَمْدُكَ وَ عَزَّ مَجْدُكَ يَا رَبَّ الْعَاقِلَاتِ الْعَالِيَةِ وَالسَّافِلَاتِ الْبَالِيَةِ.

آغاز نسخه دانشگاه با آغاز نسخه دانشکده الهیات مطابقت ندارد.

انجام: بَلْ إِنَّمَا قَطَعَ جَمَلٌ بَ عَلَى أَوْ رَفَعَ هُوَعْنَه وَ لَيْسَ يَصْدُقُ بِحَسَبِ ذَلِكَ لَيْسَ بَ عَلَى شَيْ إِلَّا إِذَا رَجَعَ وَ حَكَمَ بِهِ عَلَى شَيْءٍ.

آغاز و انجام از روی نسخه دانشکده الهیات و معارف اسلامی به قرار زیر است:

آغاز: افْتَحَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ الْاسْتِعَانُ^۴ مِنَ الْعَلِيهِمْ (غیر مقروء) سَبْحانَكَ اللَّهُمَّ جَلَّ حَمْدُكَ وَ عَزَّ مَجْدُكَ... وَ بَعْدَ فَيَقُولُ أَحْوَجَ الْمَرْبُوبِينَ إِلَى رَبِّهِ الْغَنَى مُحَمَّدَ الْمَلَقَبَ بِأَقْرَ دَامَادِ الْحُسَيْنِيِّ....

انجام: قَابِلَةٌ لِذَاتِهَا وَ تَأْثِيرِهَا فِي الْوُجُودِ لَيْسَ بِتَصَوُّرِ الْإِبَانِ يَكُونُ حَاعِلٌ ذَاتِهَا هُوَ نَفْسُ ذَاتِهَا وَ إِنْ مَعَادُ الْقَوْلِ الْمُسْتَوْفَى.^۵

نسخه ها

۱- در فهرست دانشگاه نسخه ای از این کتاب به شماره ۸۴ فهرست و شماره دفتر ۲۵۳

شناخته شده است. (فهرست دانشگاه، ج ۳، ص ۱۵۳)

۲- نسخه ناقصی در فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی به شماره ۱۷۱۴

۴. در متن «الاستعان» کذا.

۵. آغاز و انجام فوق از روی نسخه عکسی که از نسخه دانشکده الهیات و معارف اسلامی برداشته شده، نقل گردید و نسخه مذکور کامل نیست و جمعاً ۱۱۰ ورق از نسخه است.

شناخته شده است. (فهرست، ج ۵، ص ۵۸)

۳- صاحب ذریعه از نسخه‌ای که در کتابخانه سید هبه‌الدین شهرستانی دیده یاد می‌کند. (ذریعه، ج ۲، ص ۲۶۱)

۴- نسخه شماره ۲۹۶ ج دانشکده الهیات (فهرست الهیات، ج ۱، ص ۴۶۰) حواشی: حاشیه الافق المبین یا شرح...

از نظام الدین احمد گیلی است بر الافق المبین محقق داماد و در فهرست دانشگاه از آن چنین یاد شده: حاشیه الافق المبین (ص ۳۸) از نظام الدین احمد گیلی (جیلی) در مسأله عدم بودن شرّ به عربی با حاشیه‌ای از خود او (میرداماد).

آغاز: بسمله ینبغی ان یعلم ان الشرور المشاهدة انما هی شرور بالعرض. انجام: من ان الموجودات بماهی موجودات لیست بشرور. هذا مما یتعلق بالکتاب الشریف الموسوم بالافق المبین وانما علقه به نظام الدین الجیلی اذ اقه الله حلاوة التحقيق. (فهرست دانشگاه، ج ۱۲، ص ۲۸۸۹)

انموذج العلوم (ردّ بر انموذج العلوم)

میرداماد در رساله الاعضالات العشرینیة درباره بیست مسأله ریاضی و فلسفی و کلامی و فقه و اصول فقه سخن گفته و به بررسی آنها پرداخته است. اکنون بنا به گفته اعیان الشیعه و ذریعه با اثری دیگر از او آشنا می‌شویم به نام انموذج العلوم که در آن بیست مشکل از سخت‌ترین مسائل دانش ریاضی و کلام و اصول فقه گشوده شده (ذریعه، ج ۲، ص ۴۰۴ و اعیان الشیعه، ج ۴۳، ص ۴۴). آیا انموذج العلوم همان اعضالات است یا کتاب مستقلی است باید تحقیق شود؟!

در فهرست دانشگاه از داماد استرآبادی رساله‌ای بررد مسأله نهم از انموذج العلوم دوانی که در منطق گفتگو می‌کند معرفی شده است. (فهرست دانشگاه، شماره ۲۱۴۴)

این رساله اخیراً به کوشش آقای عبدالله نورانی ضمن «مجموعه متون و مقالات تحقیقی در منطق و مباحث الفاظ» به طبع رسیده. (رجوع شود به: منطق و مباحث الفاظ، ص ۲۹۳، از انتشارات شعبه ایرانی مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا).

امانت الهی (تفسیر آیه امانت)

تفسیری است به فارسی درباره آیه امانت: «اناعرضنا الامانة علی السماوات والارض فابین ان یحملنها...» (سوره احزاب، آیه ۷۲)

محقق داماد آن را برای نواب قوچی باشی همدانی صفوی در جمادی الاولی سال ۱۰۳۹ به پایان رسانیده است.

الایقاظات

دانشمند داماد استرآبادی در ایقاظات از خلق اعمال و افعال بندگان و جبر و اختیار در شش ایقاظ سخن گفته و در آغاز آن گوید: ما در کتاب‌های فلسفی خود در این باره سخن به درازا آورده ایم. آنگاه از کتاب دیگر خود الرواشح السماویه یاد می‌کند. صاحب ذریعه (ج ۷) درباره رساله خلق الاعمال داماد آورده که: سید داماد در این کتاب، تفصیل در مقام را به کتب فلسفی والرواشح السماویه خود ارجاع داده آنگاه گوید: این خلق الاعمال جز ایقاظات او است. ذریعه رساله دیگری در خلق اعمال از داماد به نام القضايات یاد می‌کند (ذریعه، ج ۱۷، ص ۱۵۵). ولی تا آنجا که ما بررسی کردیم گویا داماد استرآبادی درباره خلق الاعمال همین ایقاظات را نوشته و رساله‌های خلق الاعمال و القضايات که در ذریعه شرح داده و آغازی که از آنها در فهرست‌ها یاد شده همه با آغاز و نشانی‌های ایقاظات مطابقت دارد. علاوه بر این صاحب عالم‌آرا گوید: خلق الاعمال داماد به ایقاظات موسوم است و پیش از سال ۱۰۲۵ تألیف شده است.

آغاز: الحمد لله رب العالمین حق حمده.... و بعد فلقد سالتنی افاض الله تعالی علیک.... عن مسأله خلق الاعمال.

انجام: فهذا افضی امد الفحص والتحقیق والحمد لله حق حمده.
نسخه‌ها

- ۱- نسخه ایست از آن در دانشگاه در میان مجموعه به شماره ۲۱۹۸ فهرست که در تاریخ ۱۲۶۳ نوشته شده. (فهرست، ج ۹، ص ۸۷۸)
- ۲- نسخه ایست در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۸۸۳ در کتابهای اهدائی طباطبائی به کتابخانه مجلس.
- ۳- صاحب ذریعه از نسخه موجود در نزد آقای مجد العلماء پسر حاج آقا رضامسجدشاهی یاد می‌کند. (ذریعه، ج ۲).
- ۴- نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی موجود است و دفتر یکم مجموعه شماره ۶۱۴ می‌باشد. (فهرست الهیات، ج ۱، ص ۴۶۹) و حواشی بانشانه «منه» دارد و کتابت آن در ۲۴ سال ۱۲۶۴ است. (فهرست الهیات، ج ۱، ص ۳۴۱)

الایماضات والتشریقات

یکی دیگر از اثرهای دانشمند داماد که در بیان مسأله حدوث و قدم (مانند قیسات) گفتگو کرده الایماضات او است که بنا به نوشته صاحب عالم آرا، داماد آن را پیش از سال ۱۰۲۵ تألیف نموده است. صاحب ذریعه گوید: جلد دوم این کتاب پس از الافق المبین و الصراط المستقیم مؤلف نگارش یافته است.

آغاز: سبحانک اللهم رب الخلق والامرک الملک و لک الحمد.

نسخه‌ها

۱- نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس شورای ملی در میان مجموعه به شماره ۱۸۰۵ فهرست شده آمده که ناقص است و رساله ۷۲ مجموعه محسوب می‌شود. (فهرست، ج ۹، ص ۳۶۹)

۲- در ذریعه از نسخه کتابخانه مجد العلماء فرزند آقارضا مسجدشاهی یاد می‌کند. (ذریعه، ج ۲، ص ۵۰۹)

حاشیه الایماضات

از مولی عبدالغفار گیلانی. صاحب ذریعه در چند جا از آن یاد کرده است. رجوع شود به: (الذریعه، ج ۲، ص ۵۰۹ و ج ۴، ص ۳۶۴ و ج ۶، ص ۴۶).

نسخه: صاحب ذریعه از نسخه شیخ مجد العلماء پسر حاج شیخ آقارضا مسجدشاهی یاد نموده است.

برهان اسد و اخضر

بنابه نوشته مؤلف فهرست دانشگاه تهران: میرداماد درباره برهان اسد و اخضر فارابی رساله کوتاهی دارد. این رساله در میان مجموعه‌ای است که داماد آن را برای تاجا حسین در شوال ۹۹۲ نوشته است. (فهرست دانشگاه ج ۹، ص ۸۰۴)

تأویل المقطعات

میرداماد استرآبادی حروف مقطعه که در آغاز سوره‌های قرآن آمده تفسیر و تأویل نموده است. نام این رساله در ذریعه (ج ۳، ص ۳۰۷) آمده است. نام این رساله در آخر قیسات مطبوع آمده است و جزو مصنفات داماد نیز ذکر گردیده است.

تحقیق علم الواجب

رساله‌ای در علم واجب است. نسخه‌ای از این رساله تحت عنوان فوق در نشریه شماره ۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه آمده است که دفتر سوم از مجموعه شماره ۵۵ متعلق به کتابخانه

حاج شیخ علی علمی است. (نشریه کتابخانه مرکزی، شماره ۴، ص ۴۴۴)

رجوع به رساله علم الهی درهمین کتاب شود.

تشریح الحق

دانشمند داماد استرآبادی درمقاله اولی از کتاب السبع الشداد خود به کتاب

تشریح الحق ارجاع داده است. (ذریعه، ج ۴، ص ۱۹۰)

التصحیحات والتقویات

رجوع کنید به تقویم الایمان.

تعلیقات رجال کشی

در معالیم العلماء ابن شهر آشوب نام رجال کشی را معرفة الناقلین عن الانمه الصادقین

یاد نموده است. کشی (محمد بن عمر بن عبدالعزیز) از دانشمندانی است که به آثار و احوال

دانشمندان آگاهی داشته و سخنانش مورد توجه ارباب فن رجال است.

شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی کتاب رجال نجاشی (ص ۴۶۰) را گزین نموده و

نامش را اختیار الرجال نامید. دانشمند داماد استرآبادی بر رجال کشی تعلیقه ای آورد و در آن از

اختیار الرجال طوسی بسیار بیاورد و از اینرو صاحب روضات از آن به شرح اختیار الرجال

تعبیر می کند.

در فهرست مجلس آورده: میرداماد در آغاز این کتاب درباره تلفظ لغت «کشی» که نام

مولد محمد بن عمر بن عبدالعزیز مؤلف کتاب است بحث کرده و کش را به فتح کاف و تشدید

شین صحیح و به ضم کاف را غلط مشهور دانسته و به طوری که خود تصریح کرده است آن را

جزء اغلاط قاموس اللغة محسوب داشته است. میرداماد بیشتر در این تعلیقات توضیح مطالب

رجالی و لغوی داده و أحياناً مطالبی که رنگ فلسفی و کلامی دارد عنوان کرده است. وی در این

تعلیقات از کتاب مشهور خویش الرواشح السماویه یاد کرده: وفضیحتها اوردناها فی الرواشح

السماویه. (فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۴، ص ۳۰۲)

آغاز: الحمد لله العليم المهيم المبین والصلوة علی مصطفىه علی العالمین ومحبیه من الاولین

والاخرین محمد وعترته الطاهیرین.... فیما آورده شیخ الطائفه فی کتاب الاختیار.

نسخه ها

۱- صاحب ذریعه از نسخه های کتابخانه سیدابوالقاسم خویی و کتابخانه

سیدشهاب الدین مرعشی یاد می کند. (ذریعه، ج ۶، ص ۸۸)

۲- نسخه ای است که در کتابخانه مجلس شورای ملی میان مجموعه شماره ۱۳۰۳

وجود دارد و در فهرست آن (ج ۴، ص ۳۰۱) شناخته شده است.

۳- نسخه شماره ۱۰۶۲ کتابخانه مجلس شورای ملی.

تعلیقہ شرایع الاسلام

در کتابخانه مدرسه سپهسالار جدید نسخه‌ای از کتاب شرایع وجود دارد که برکنار آن حواشی بسیاری از دانشمندان با تصریح به نام آن یا حروف اختصاری نامها یادداشت شده است.

از جمله این حواشی نوشته‌هایی است که با نشان «م.ح.ق.» که رمز نام محمدباقر داماد به شمار می‌آید آمده است.

این نسخه به شماره ۷۲۹۷ در فهرست کتابخانه مذکور موجود است.

تعلیقہ الصحیفۃ السجادیۃ

حاشیه و شرحی است بر صحیفه سجاده که به نوشته عالم آرا، داماد، آن را پیش از سال ۱۰۲۵ نوشته است. در ذریعه هم به عنوان حاشیه و هم به عنوان شرح از آن یاد کرده است. (ذریعه، ج ۶، ص ۱۴۵ و ج ۱۳، ص ۳۴۷) این تعلیقہ با شرح سیدنعمۃ اللہ جزایری و شرح مختصر فیض وحیدۃ الہلالیۃ در یک جا سال ۱۳۱۷ چاپ شده است. آغاز: الحمد لله الذی جعل لوح الامر والخلق صحیفۃ لسمواته ورقم السورۃ و آیاتہ بمداد قضائہ وقدرہ. این آغاز با آغاز نسخه مدرسه سپهسالار کمی تفاوت دارد. نسخه‌ها

۱- نسخه‌ای است در کتابخانه مجلس شورای ملی میان مجموعه ۱۲۴۷ فهرست.

۲- نسخه کتابخانه مدرسه سپهسالار (فهرست، ج ۱۱، ص ۲۳)

تفسیر سورۃ اخلاص

تفسیر کوتاهی است بر سورۃ توحید از محقق داماد که در ذریعه یاد شده (ج ۴، ص ۳۳۵) و نمی‌دانم که آن رساله‌ای جداگانه است و یا آنکه همان شرح حدیث تمثیل علی به سورۃ التوحید است.

تقدمۃ تقویم الایمان

میر محمد اشرف صاحب کتاب فضائل السادات که از خاندان دانشمند داماد استرآبادی است در همین کتاب از تقدمۃ تقویم الایمان جد خود میرداماد یاد می‌کند.

و نیز میرداماد در پاسخی که به میر ابوالحسن افرآهانی داده از گزارش خود بر تقدمۃ تقویم الایمان یاد کرده است. (ذریعه، ج ۴، ص ۳۶۴)

تقدیسات

در فهرست دانشگاه این کتاب را همان عرش التقدیس معرفی کرده و هر دو را یکی دانسته است.

در فهرست مجلس شورای ملی تقدیسات تحت شماره ۱۸۰۶ معرفی شده است و آغاز و انجام آن ذکر شده ولی آغاز و انجام آن با آغاز عرش التقدیس اختلاف کامل دارد. بنابراین باید تقدیسات کتابی مستقل و غیر از عرش التقدیس باشد. زیرا علاوه بر آنکه آغاز آن دو باهم اختلاف دارد، در هیچ جا انجام عرش التقدیس ذکر نگردیده است. در فهرست مجلس این کتاب چنین معرفی شده:

از میر محمد باقر داماد است. وی در این کتاب به شیوه ای که خود در نگارش مسائل فلسفی دارد به بررسی در فلسفه الهی پرداخته است.
آغاز: بسمله

تقریظ کشف الحقایق

میر سید احمد عاملی کتاب تقویم الایمان استاد خود داماد را بدید و بر آن شرحی به نام کشف الحقایق نوشت و به نظر استاد رسانید. دانشمند داماد پس از نگریستن در آن، عاملی و کتابش را ستود و این تقریظ را نوشت که بخشی از آغاز آن را می آوریم: أصبحت قریر العین بحقایق تحقیقات هذه التعليقه ودقایق تدقیقاتها ادام الله تعالى افاضات مصنفها السيد السند المحقق المدقق البحر المتحم السالك سبیل العلم على سنة البرهان الناهج نهج الحكمة من شریعة الزمان.

نسخه: نسخه این تقریظ در پشت کتاب کشف الحقایق سید احمد در کتابخانه آستان قدس رضوی است که در آنجا نشانیهایش را آوردیم. (ذریعه، ج ۱۸، ص ۲۹)

تقویم الایمان (التصحیحات والتقویمات)

دانشمند داماد استرآبادی در تقویم الایمان از آفریدگار و آفریده سخن گفته و باروش خود در آن کاوش نموده است. وی در تعلیقه تقویم الایمان و السبع الشداد خود آن را به نام التقویم الایمان یا التصحیحات والتقویمات نامیده است. در فهرست دانشگاه از آن چنین یاد شده:

تقویم الایمان نگارش میر داماد و در چند «رصد» است که در آن از هستی و آفرینندگی و پاکی خدا و از دانائی گفتگو نموده و در برهان تطبیق شك می کند و از ماطاطا فوسیقا و اثولوجیا و ایماضات و تشریقات یا صحیفه ملکوتیه و صحف حکمیه خود و تقدیسات یاد می کند.

آغاز: بسمله والاستيفاق من العزيز العليم والثقة بالعلی العظيم تقدست یامن الانوار ظلالک و تمجّدت یامن الذوات افعالك.... محمدباقر الداماد.... يقول معاشر رواد الحق انی قدالقیّت الیکم کتابا من کتب الدین.

انجام: در نسخه شماره ۱۷۵ با نسخه شماره ۱۷۶ دانشگاه متفاوت است زیرا نسخه اول کاملتر از نسخه دوم است، هرچند هر دو نسخه ناقص می باشد.

انجام: (از نسخه ۱۷۵) علی المعنی الذی مضی فی کتاب النفس فهو لذلك یعقل الاشیاء دفعة واحدة من غیران یباکر.

انجام: (از نسخه ۱۷۶) المرصد الاول وفيه تقویم ان فی الوجود من هو القیوم و مبدأ سلسلة الوجود.

نسخه ها

۱- نسخه شماره ۱۷۵ دانشگاه:

در فهرست دانشگاه، ج ۳ (ص ۲۱۰) درباره این نسخه چنین آمده: این نسخه.... و شماره دوم این دفتر است و شماره نخستین الصراط المستقیم است و به خط نسخ... و حاشیه دارد که به «منه دام ظله العالی» پایان می یابد و در انجام نسخه میر محمدباقر داماد دیده می شود. پس این شماره در روزگار اونوشته شده و از آن او بوده است و نسخه در پایان ناقص است و معلوم نیست چند مرصد را دارد.

۲- صاحب ذریعه از نسخه ای که در نزد سید محمد حجت کوه کمری در قم بوده یاد می کند. (ذریعه، ج ۴، ص ۱۹۵ و ۳۹۶)

۳- نسخه شماره ۸۱۶ در کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران (فهرست دانشکده الهیات، ج ۱، ص ۴۹۶).

۴- نسخه شماره ۱۷۶ دانشگاه:

در فهرست دانشگاه (ج ۳، ص ۲۱۰) درباره این نسخه آمده: این نسخه از برگ ۱ ب تا برگ ۳ الف این دفتر (مجموعه) و شماره یکم آن است و شماره دوم آن تعلقات بر تقویم الایمان است؛ این نسخه دو صفحه بیش نیست و خطبه و مقدمه و دوسطر از مرصدیکم را دارد. و در برگ ۲ حاشیه از خود داماد نوشته شده که به «منه قدس سره» پایان می یابد.

شروح (شرح تقویم الایمان = کشف الحقایق)

میرسیداحمد عاملی پسرزین العابدین جبلی صاحب کحل الابصار داماد و شاگرد دانشمند استرآبادی بر کتاب تقویم الایمان استاد خود حاشیه و شرحی تحت عنوان «قال -

اقوال» ساخته و کشف الحقایق نامیده است. و از آن در رجب ۱۰۲۳ فراغت یافت. استاد استرآبادی آن را بدید و ستود. (ذریعه، ج ۱۸، ص ۲۹)

آغاز: الحمد لمن اضاء قلوب المتفكرين في عجائب بديع السماوات والارضين الراسيات بانوار جماله وانار عقوله.

نسخه: نسخه‌ای از این شرح به خط مؤلف در کتابخانه آستان قدس موجود است و در رجب ۱۰۲۳ به پایان رسانیده و به میر محمد مؤمن اهداء نموده است. سپس محمد بن خاتون در ۱۰۶۷ آن را از ورثه سید احمد خریده و وقف کتابخانه آستان قدس نموده است. بر پشت آن تقریظی است از محقق داماد که در جای خود آن را معرفی می‌کنیم. (ذریعه، ج ۱۸، ص ۲۹)

التولا والتبرا

رساله کوتاهی است به عربی که محقق داماد در آن ابوبکر و عمر و عثمان و معاویه و یزید و عایشه و حفصه را نکوهش نموده و به آنان ناسزا گفته است. (فهرست دانشگاه، ج ۸، ص ۴۳۴)

آغاز: بسملة اللهم ان نبيك الناطق بالحق ورسولك المبلغ بالصدق.

انجام: الحقنا بنبينا واثمتنا ولي الرحمة والغفران.

نسخه: این نسخه در میان مجموعه ایست که به شماره ۱۸۳۷ در فهرست دانشگاه معرفی شده و رساله هفتم مجموعه ۳۴۹-۳۵۰ محسوب و به خط شاگرد داماد عادل بن مراد اردستانی در روزگار داماد نوشته شده است. (فهرست دانشگاه، ج ۸، ص ۴۳۴)

الجدوات

تفسیری است فلسفی بر آیه فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا در باره اینکه چرا بدن موسی هنگام تجلی نور خدا در کوه طور نسوخت. در فهرست دانشگاه آن را چنین معرفی کرده اند: جدوات از میر داماد است که به دستور شاه عباس نوشته و در دیباچه او را بسیار می‌ستاید و در این باره است که چرا کوه طور هنگام آشکار شدن خداوند سوخت و تن موسی نسوخت و می‌خواهد این مسأله را که مورد گفتگوی دانشمندان هند شده و از دربار شاه عباس پرسیده بودند بگشاید. کتاب در دوازده جزوه و دوازدهم آن ۲۴ میقات است و در بمبئی در سال ۱۰۳۲ به چاپ رسید.

داماد در اینجا به روش فلسفی خود کاوش نموده و از علم حروف هم سخن آورده است و سبك فارسی آن هم بسیار دشوار است و همان کلمات تازی که در کتاب‌های خود بکار می‌برد در اینجا آورده و تنها رابطه فارسی است. (فهرست دانشگاه، ج ۳، ص ۲۲۳)

آغاز: عینان عینان لم یکتبهما قلم فی کل عین من العینین عینان نونان نونان لم یلهمهما رقم فی

کل نون من النونین نونان. مقاوش قیسات انوار تسبیح و تحمید موقف حرم کبریای ناظم کارخانۀ ابداع و تکوین مقابس جذوات اسرار تقدیس و تمجید فرق قلوب اولیای فاطر سماوات و ارضین است.

نسخه‌ها

۱- نسخه کتابخانه اهدائی مشکاة به دانشگاه. این نسخه با خط مؤلف مقابله شده است و در ذریعه نیز از آن یاد می‌کند. (ذریعه ج ۵، ص ۹۲ و فهرست دانشگاه، ج ۳، ص ۲۲۳) این نسخه به شماره ۳۸۲ در کتابخانه مرکزی وجود دارد.

۲- نسخه دانشگاه به شماره ۴۹۵۳ نوشته شده در سده ۱۱

۳- نسخه دانشگاه به شماره ۴۲۵۴ و نوشته شده در سده ۱۱

۴- نسخه دانشگاه به شماره ۴۵۶۶ و نوشته شده در سده ۱۱ و ۱۲ (فهرست دانشگاه، ج ۱۳، ص ۳۲۲۳ و ۳۵۰۵ و ج ۱۴، ص ۴۰۶۶).

۵- نسخه شماره ۱۹ کتابخانه حاجی شیخ علی علومی (نشریه شماره ۴ دانشگاه، ص ۴۳۸) حاشیة الجذوات: از حکیم نوری است (ملاعلی) و در کتابخانه ملک موجود است.

جنگ

نزد آقای حاج سید جعفر میردامادی که از نوادۀ محقق داماد است دو جنگ دعا وجود دارد که به خط داماد نوشته شده است و حدود صد صفحه می‌باشد. و از روی این دو جنگ آقای حاج سید جواد میردامادی نیز عکسی تهیه کرده‌اند که یک نسخه از آن را نگارنده دیده‌ام.

جواب به امیر ابوالحسن فراهانی

صاحب ذریعه گوید: امیر ابوالحسن فراهانی از محقق داماد استفتائی نموده و داماد او را پاسخ داده است و در این پاسخ از کتاب شرح التقدمة خود یاد می‌کند. ذریعه افزوده که داماد در پاسخ خود فراهانی را به ابوالحسن یاد کرده است. فراهانی از سید داماد شرح اشراق سابع از حکمت اشراق که در باره تناسخ گفتگو می‌کند را خواسته. و محقق داماد او را پاسخ داده و او را ستوده است و مخاطب مسلم فراهانی است زیرا ما در آغاز شرحی که از داماد بر این بخش حکمت اشراق داده شده و در مجلس موجود است نام ابوالحسن را خواهیم یافت.

آغاز: الحمد لواءب الحیة و مفیض العقل.

نسخه‌ها

۱- نسخه‌ای از این پاسخ در کتابخانه مجلس شورای ملی است که یکی از اولاد محقق داماد از آن عکس گرفته است.

۲- صاحب ذریعه گوید نسخه‌ای از این پاسخ در میان مجموعه‌ایست از کتابهای نجف آبادی در حسینه شوشترها در نجف. (ذریعه، ج ۵، ص ۱۷۲)
جیب الزاویه

دانشمند داماد استرآبادی درباره سینوس که یکی از مسأله‌های دانش مثلثات است، این رساله را نگارش داده و صاحب ذریعه به نقل از پایان قبسات مطبوع به کوشش شیخ محمود بروجردی از این رساله یاد می‌کند. (ذریعه، ج ۵، ص ۳۰۲)
حاشیه استبصار

حاشیه‌ای است بر استبصار از محقق داماد که در فهرست سه‌سالار درباره آن آمده است: حاشیه میرداماد بر استبصار. این حاشیه از حضرت میرداماد است. صاحب روضات الجنات ذیل ترجمه ایشان کتاب شرح استبصار را از مؤلفات آن جناب شمرده ولی بر این قسمت به عربی نوشته شده «در مسائل اصول فقه». و مسلماً این بیان بغلط است چه کتاب شرح استبصار در اصول فقه از ایشان ندیده و نشنیده‌ایم و گذشته از این کشف الحجب (ص ۳۲۱) موضوع شرح استبصار حضرت میرداماد را در حدیث معین کرده است. نسخ حاشیه موجود در سه‌سالار از ابتدا تا حاشیه بر صوم حزن است. و چون این نسخه متعلق به نوه مؤلف است احتمال دارد در اصل بیش از این نبوده است. در این تعلیقه حضرت میر بیشتر در شرح و بیان رجال احادیث استبصار بحث فرموده و در شرح احادیث هم بیانات ادبی و علمی و فقهی و کلامی و حکمی فرموده‌اند. در ذریعه در معرفی این حاشیه، سهوی شده؛ زیرا یکبار در شرح استبصار و یک جا در حاشیه استبصار و یک جا در شرح کافی یعنی همان رواشع سماوی معرفی گردیده است. (ذریعه، ج ۶، ص ۱۷ و ج ۱۳، ص ۸۳)

آغاز: الاحادیث تکنون اسم جمع للحدیث و منه احادیث انجام: صوم الحزن فی اصطلاحهم علی ما قد وردت به الاخبار هو عدم الافطار للحزن من دون نية الصيام و وظیفته من ذیوم عاشورا ان یکون الی وقت العصر ولا یستدام اتمامه الی اللیل
م ح ق.

نسخه‌ها

۱- نسخه شماره ۱۱۰ مدرسه سه‌سالار که متعلق به نوه داماد بوده و در نخستین صفحه نوشته: این حواشی از جد من امیر محمد باقر بن شمس الدین محمد استرآبادی که مادر ایشان دختر محقق ثانی علی بن عبدالعالی کرکی بوده می‌باشد و نشان «م.ح.ق.» در پایان نسخه است. این حروف رمز نام داماد است و در چند نسخه خطی دیده شده است. (فهرست سه‌سالار، ج ۱،

ص (۲۴۴)

۲- نسخه‌ای از این حاشیه که به خط خود داماد نگاشته شده جزو کتاب‌های خطی عربی کتابخانه دکتر اصغر مهدوی است و در نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ج ۲، ص ۱۳۷) آن را معرفی نموده‌اند. این نسخه در تملک ملا احمد مجتهد بوده و برکنار برگهای آن حواشی میرداماد و آقا حسین خوانساری آمده است.

حاشیه تعلیقات ابن سینا

در کتابخانه آستان قدس رضوی نسخه‌ای از تعلیقات منسوب به ابن سینا که درمباحث منطق و حکمت الهی و طبیعی است وجود دارد که آن را احمد بن زین العابدین علوی عاملی شاگرد و داماد محقق داماد در ۱۰۰۵ نوشته است. برکنار این تعلیقات حواشی زیادی با نشان «م.ح.ق.» که به ظاهر امضاء داماد است نوشته شده است این تعلیقات در فهرست آستان قدس (ج ۴، ص ۵۱) معرفی شده است.

حاشیه تقویم الایمان

در فهرست دانشگاه (ج ۳، ص ۲۱۰) در معرفی تقویم الایمان در ذکر خصوصیات نسخه شماره ۱۷۶ همان فهرست آمده که:

در برگ ۲ حاشیه‌ای از خود داماد نوشته شده که به «منه قدس سره» پایان می‌یابد. از اینجا معلوم می‌شود که داماد خود بر کتاب تقویم الایمان خویش حاشیه داشته است. (رجوع به گزارش تقویم الایمان در همین کتاب شود).

حاشیه جمع بین رای‌ی....

این رساله جمعاً چهار ورق است که عکسی از آن نزد یکی از نواده‌های میرداماد موجود است. و در پایان رساله دو روایت یکی درباره اُمّی بودن پیغمبر (ص) و دیگری درباره انتخاب کلمات موسی و عیسی و داود و پیغمبر اسلام (ص) است.

آغاز: بسمله والثقة بالعزیز العلیم احمد الله ربی حمداً فوق حمد الحامدین كما یلیق بکرم وجهه... ثم اقول ان اقدم الذین من رؤساء الحكماء فی الاسلام شارکانی قبل فی تعلیم الفلسفه..... فی حدوث العالم و صدوره عن احداث الصانع جل سلطانه اياه دفعه لا بحرکة. انجام: وقد بسطنا تعلیمها فی کتبنا و صحفنا ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء..... و کتب مسئولاً احوج العربیین الی الرب الغنی محمد بن محمد یدعی باقر الداماد الحسینی.... فی عام ۱۰۲۰ من الهجرة المقدسة لزال من کتب له و هو السید الفاضل... کاسمه الشریف منصوراً. نسخه‌ها: دو نسخه عکسی نزد آقا جواد میردامادی می‌باشد.

حاشیه حاشیه شرح تجرید

حاشیه‌ای است از میرداماد بر حاشیه خفری بر شرح قوشچی بر تجرید خواجه نصیرطوسی. این حاشیه درجانی بجز فهرست دانشگاه دیده نشده و در پایان نشان «م.ح.ق» قدس سره است. در این فهرست پس از انجام حاشیه نوشته: يك بند حاشیه دیگری هم در دنبال هست با نشان «م ح ق قدس سره العزیز» و در آن از ایماضات و تشریقات یاد گردیده است. (فهرست دانشگاه، ج ۱۳، ص ۳۱۱۵)

به نظر نگارنده نیز در چند جا این نشان از میرداماد دیده شده؛ از آنها است جنگی که در نزد یکی از اولاد میرداماد و به خط او نوشته شده و در آن پراکندگی‌هایی است و در پایان هر بخش نشان «م ح ق» را آورده است.

آغاز: بسمله قوله اذتحقق ايجاد مايتوقف ايضاً على تحقيق موجود ما لان الشئى مالم يوجد (كذافی الفهرست) لم يوجد الخ طبيعة الايجاد مستاخرة عن طبيعة الوجود لانها طبيعة ناعية يستحيل قيامها بذاتها.

انجام: كما هوسنة الكلیات. م ح ق قدس سره.

نسخه: نسخه‌ای است در میان مجموعه ۴۱۶۴ فهرست دانشگاه که در ۱۰۵۷ نوشته شده و این حاشیه شماره ۱ مجموعه ۷-۱ است.

حاشیه بر حاشیه خفری بر شرح تجرید

نسخه‌ای از حاشیه خفری بر الهیات شرح تجرید نزد آقای عبداللہی کارمند کتابخانه مجلس شورای ملی دیدم که در کنار آن تعلیقاتی از میرداماد نوشته شده بود. این نسخه علاوه بر حواشی میرداماد حواشی بسیاری از دانشمندان مانند: ملاصدرا و ملاشمسا و ملاعبدالرزاق و میرمعصوم و شیخ حسین و سلطان العلماء و دیگران را داشت. و این نسخه با آنچه از فهرست دانشگاه آورده شد نشان می‌دهد که حاشیه داماد بر حاشیه خفری بر شرح تجرید مفصل‌تر بوده است و آنچه موجود است تمام نیست. (رجوع شود به شماره قبل در همین کتاب)

حاشیه رساله تنازع زوجین

میرداماد بر پاسخی که درباره استفتاء از مسأله تنازع زوجین نگاشته این حاشیه را نوشته است. صاحب ذریعه گوید این نسخه دوم است از رساله مذکوره که من دیده‌ام (رساله تنازع زوجین) یکی نسخه کتابخانه سید محمد باقر طباطبائی و دوم همین نسخه که اکنون می‌شناسیم.

انجام: در ذریعه آغاز و انجام این حاشیه نیامده و نسخه دیگر جز همان که در ذریعه معرفی شده

در دست وی نیست. (ذریعه، ج ۶، ص ۵۷)

نسخه: صاحب ذریعه گوید:

نسخه‌ای از این حاشیه در کتابخانه شیخ محمدرضا آل فرج الله است که به خط شیخ محمد گنابادی خراسانی شاگرد محقق داماد نوشته شده و از نشانهای این نسخه است: کاتب این نسخه را در ۱۰۱۸ نوشته و حاشیه‌های استاد خود را که با نشان «مدظله» بر رساله تنازع زوجین گرد آورده و تدوین نموده که در حدود ۵۰۰ بیت می‌شود. سپس در پایان جواب به نسخه پیوسته است. گویا این کار را پس از خواندن این رساله در نزد استاد انجام داده. مخفی نماید که گنابادی همانست که کتاب شرعة التسمیة را در سال ۱۰۲۰ در نزد سید داماد خوانده و از او اجازه دریافت داشته و ماگزارش او را در شناختن شرعة التسمیة می‌بینیم.

حاشیة شرح مختصر عضدیه

از این حاشیه صاحب عالم آراء یاد می‌کند. گویا در ذریعه و در پایان قبسات چاپ شده به کوشش شیخ محمود بروجرودی به تبع عالم آرا از این حاشیه یاد شده است. (الذریعه، ج ۶، ص ۱۲۹)

حاشیة شفا

دانشمند داماد استرآبادی به يك نسخه خطی از کتاب الشفا ابن سینا نگریست و بر بخش الهی آن حاشیه‌هایی نوشت و نیز نادرستی‌های نسخه را به درستی بیاورد. این نسخه در کتابخانه مرکزی دانشگاه در میان کتابهای اهدایی مشکاة است و صاحب ذریعه از آن یاد می‌کند. (ذریعه، ج ۶، ص ۱۴۲)

و نیز در حاشیه شفاى مطبوع حواشی از داماد موجود است و گاه ملاسلیمان در حواشی خود بر شفا بر عقاید داماد ایراد می‌کند.

حاشیة قواعد الاحکام

در اینکه متن از علامه حلی و حاشیه از میر داماد است هیچگونه تردیدی وجود ندارد زیرا که هم از علامه مکرر یاد شده و هم از کتاب عیون المسائل نام برده است. ولیکن برنگارنده روشن نیست که آیا متن قواعد الاحکام است یا کتاب فقه دیگری از علامه.

نسخه عکسی این حاشیه نزد آقا جواد میر دامادی است که از روی نسخه آقای الهی قمشه‌ای عکس گرفته است.

مجموع این حواشی در ۱۴ ورق آمده و جهت ظهیرالدین ابراهیم نوشته شده است. آغاز: بسملة قوله والعبادة الواجبة غير متبعة بالوجوب والاستحباب الخ اجمع العلماء

والفقهاء علی....

نسخه‌ها

۱- نسخه متعلق به آقای الهی قمشه ای است که عکس آن چنانکه یاد شده نزد آقای میردامادی موجود است.

۲- ضمن نسخه‌های خطی کتابخانه خانقاه نعمه اللهی تهران نسخه دیگر موجود می باشد.

حاشیه کافی

صاحب ذریعه به نقل از سلافة العصر سیدعلیخان حاشیه ای از داماد برکافی یاد کرده است. این حاشیه بجز شرح او برکافی است که به نام الرواشح السماویه نامیده شده (ذریعه، ج ۶، ص ۱۸۲). نسخه ای عکسی از این حاشیه نزد یکی از نواده های میرداماد موجود است که از روی نسخه خطی آقای الهی قمشه ای عکس برداری شده است. ورق اول را ندارد. در پایان نسخه کاتب یادآور شده که این حاشیه را از روی حواشی میرداماد که با خط خود او برهامش کتاب کافی موجود بوده نوشته است و تاریخ کتابت سال ۱۰۴۹ هجری می باشد. مجموعه نسخه عکس ۱۰۶ ورقه است.

آغاز: ولن یطق ولكن اخبرکم عنه.... (چنانکه گفتیم ورق اول کتاب افتاده است و این آغاز اصل کتاب نیست بلکه آغاز نسخه عکسی است)

انجام: لیستفادمنه توثیق... تمت الحواشی المنقولة عن خط السيد المستغنی عن التوصیف محمدبن محمد یدعی باقرالداماد الحسنی غفرالله له. قدکان کتبها بخطه علی هامش کتاب الکافی للکلینی اعلی الله درجته فی الجنة و کتب فی آخر کل منها الا النادرمنه هکذا (م.ح.ق). تمت فی اول شهرجمادی الاخره سنه ۱۰۴۹.

حاشیه مختلف الشیعه

محدث قمی به پیروی از صاحب روضات الجنات از آثار سیدداماد حاشیه او را بر مختلف الشیعه علامه حلی نام برده و در ذریعه هم از آن یاد شده است. در نسخه عکسی که اصل آن در تملک آقای مهدی الهی قمشه ای بوده و اکنون مفقود شده است، در پایان بعضی از مباحث نشان «م.ح.ق» که رمز نام میرداماد است دیده می شود.

این عکس ۳۲ ورق است و اکنون نزد آقاچواد میردامادی است. و نیز در ردیف محمدباقر در فهرست کتابخانه عمومی معارف (ص ۹۸۱) از حاشیه مختلف داماد یاد شده است.

آغاز: وصلواته علی سیدنا اکرم النبیین... مان رحمه... فی المختلف کتاب الطهارة قال الشیخ فی النهایة....

حاشیه برمعراج نامه

منسوب به ابن سینا به خط محمود بن علی بن عبدیل و کتابت نسخه در تاریخ ۶۷۹ است. (از کتابهای بیانی - یادداشت دکتر محفوظ)

حاشیه من لایحضر الفقیه

از آثار میرداماد حاشیه‌ای است بر کتاب من لایحضره الفقیه که محدث قمی در فواید الرضویة از آن یاد می‌کند و ذریعه بنابه نوشته مهد محمد اشرف در فضائل السادات آن را آورده است. (ذریعه، ج ۶، ص ۲۲۳). و در فهرست کتابخانه عمومی معارف (ص ۷۳) این حاشیه معرفی شده است.

الحبل المتین

فصل العلماء از کتاب الحبل المتین دانشمند داماد یاد می‌کند.

صاحب ذریعه بنابه نوشته سلافة العصر سید علیخان مدنی حبل متین داماد را نام می‌برد و نیز در معجم المطبوعات حبل المتین از آثار فلسفی داماد دانسته شده است. (به: الذریعه، ج ۶، ص ۲۳۹ و پایان قبسات مطبوع و معجم المطبوعات در عنوان داماد مراجعه شود).

نسخه: نسخه شماره ۲۱۷/۴ کتابخانه دانشکده حقوق دانشگاه تهران (فهرست حقوق، ص ۳۲۸) حدوث العالم (الجمع بین رأین)

محقق داماد در این رساله میان سخنان افلاطون و ارسطو درباره حدوث عالم تا حدودی آشتی داده و بیشتر سخنان خود را بر انتقاد ارسطو آورده است. وی بر سخنان فارابی در جمع بین رأین خرده گرفته است. داماد این رساله را برای میر منصور گیلانی که یکی از شاگردانش بوده در سال ۱۰۲۰ نوشته است.

فهرست آستان قدس (ج ۴، ص ۱۲۲) گوید: تاریخ تألیف این رساله در سال ۱۰۳۴ است. در فهرست دانشگاه این رساله به نامهای زیر یاد شده:

۱- الجمع والتوفیق بین رأی الحکیمین فی حدوث العالم

۲- حدوث العالم

۳- رساله فی مذهب ارسطاطالیس. این رساله در سال ۱۳۱۵ در حاشیه قبسات چاپ شده است. در میان صفحه‌های ۱۴۹-۱۵۸.

عنوان‌های: رساله فی مذهب ارسطاطالیس و حاشیه بر جمع بین رأین گویا همین رساله

حدوث العالم او باشد.

۴- الحق اليقين في حدوث العالم (عالم آرای عباسی)

ذریعه حدوث عالم و جمع بین رایین و حق الیقین را یکی شناخته است. (ذریعه. ج ۵، ص

۱۳۴ و ج ۶، ص ۲۹۴ و ج ۷، ص ۳۹)

آغاز نسخه رضویه: الحمد لله ربی حمداً فوق حمد الحامدين.

انجام نسخه رضویه: و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

نسخه های خطی

نسخه هایی که در دانشگاه آمده از این قرار است:

۱- نسخه ای است که در سده یازدهم نوشته شده. این نسخه ضمن مجموعه ای است به

شماره ۳۹۰۱ فهرست و هشتمین رساله مجموعه (ص ۳۹-۴۲) است.

۲- نسخه ای است که در سده یازدهم نوشته شده و آن نیز ضمن مجموعه ای است به

شماره ۵۳۹۰ فهرست شده و دومین رساله مجموعه (ص ۲۶۷-۲۷۲) می باشد. (فهرست

دانشگاه، ج ۱۲، ص ۲۸۸۸ و ج ۱۵، ص ۴۲۳۳)

نسخه های موجود آستان قدس رضوی از این قرار است:

۱- نسخه شماره ۶۳۰ (ج ۴، ص ۱۲۲).

۲- نسخه ۶۳۵ که دارای رساله هایی در حدوث و قدم و علم و قدرت واجب تعالی است.

(رجوع شود به ج ۴ فهرست، ص ۱۲۳)

حاشیه ها

حاشیه حدوث عالم

در فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی آمده که: حاشیه هایی است که سیدداماد

بر کنار یکی از نسخه های خطی رساله الجمع والتوفيق بين..... نوشته و این نسخه (موجود در

کتابخانه مجلس شورای ملی) به يك واسطه از روی نسخه اصل که به خط داماد بود نوشته

شده. این رساله دیباجه و خطبه را در این نسخه ندارد.

آغاز: لاشك ان حدوث الكل من ابداع الباري جل جلاله اياه دفعهً بلازمان هو الحدوث الدهري

للكل بنه.

انجام: والشيخ المصنف قد حاول بيان اتفاق الحكمين اطباقاً على القول الاخير.

(فهرست مجلس، ج ۴، ص ۱۷۸).

نسخه این حاشیه میان مجموعه‌ای است به شماره ۱۴۰۵ فهرست شده کتابخانه مجلس شورای ملی.

در معرفی حدوث عالم: دانستیم که محقق داماد این رساله را برای شاگرد خود میرمنصور گیلانی در ۱۰۲۰ ساخته است. از همین گیلانی حاشیه‌ای است بر حدوث عالم در مسأله حدوث دهری که در آن می‌گوید: اقول فحينئذ ثبت ان معنى حدوث العالم هو ان له مبدء فاعلى وهذا ينافى ازلية العالم فلا يثبت الحدوث بالمعنى الذى ادعاه المصنف رحمه الله تعالى وقد عرضت عليه رحمه الله فلم يأت بما يشعنى. هـ - میرمنصور گیلانی
نسخه: نشانیهای نسخه همان نشانیهای نخستین نسخه دانشگاه است که آن را معرفی کردیم.
(فهرست دانشگاه، ج ۱۲، ص ۲۸۸۹)

الحرز الحارز

در فهرست دانشگاه درباره او چنین گفته شده: از میرداماد است. در پایان آن از خود او یاد شده است و در آن روایت دوم همین «حرز» او که از علی بن ابی الحسن عاملی در ۹۸۸ در سناباد طوس واقع شده آمده است. (فهرست دانشگاه، ج ۸، ص ۴۳۴) ولی در میان آثار میربا این نام آشنا نیستیم، فقط در فواید الرضویة کتاب خلعية او به نام «حرز» آمده است و از مضامین آن پیداست که مانند دوازده امام خواجه نصیر است.

آغاز فهرست: بسمله والاعتصام بالعلی العظیم.... حرز حارز رؤیته فیما رؤیته بطرقی و اسانیدی عن مشیختی و مشایخی و سلافی و اسلافی... اودعت نفسی و اهلی و مالی و ولدی و من معی و ما معی فی ارضی محمد سقفا و علی بابها و فاطمة و الحسن. والحجة المنتظر حیطانها و الملائكة حراسها و الله محیط بها.
انجام: فی لوح محفوظ^۶.

نسخه: نسخه ضمن مجموعه ۱۸۳۷ فهرست دانشگاه که به خط ابوالفتح گیلانی از روی نسخه میر برای سلطان العلماء و ش ۹ (ص ۴۶۳-۴۶۴) مجموعه است. (فهرست، ج ۸، ص ۴۳۴)
الحروف و الاعداد (عربی)

رساله‌ای است در تحقیق بیانی حروف و اعداد. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی موجود است و جزو مجموعه شماره ۲۹۳ ج فهرست همان کتابخانه معرفی شده است. این رساله دفتر پنجاو هشتم مجموعه مذکور است. در فهرست

۶. آغاز و انجام مذکور در متن از فهرست دانشگاه، ج ۸، ص ۴۳۵ نقل شده و مربوط به نسخه دانشگاه است.

مذکور آمده: رساله فی الحروف والاعداد گویا از میرداماد است.
 آغاز: الحروف والاعداد کانهما ذهن الاعیان و ضمیر الواقع و متخیلة الخارج. فاذا انطلقت و
 تمثلت الماهية فيها^۷... استصباح الم یقرع سمعک فی طباق العلم الذی فوق الطبیعه....
 انجام: وهذا احد اسباب استثمار الادعیه والاذکار... وعاء الحصول (فهرست الهیات، ج ۱، ص ۲۰۲
 و ج ۲، ص ۲۲۸).

الحکمة

از کتابهای فلسفی داماد

آغاز: سبحانک اللهم جل حمدک و عز مجدک یارب العاقلات العالیه والسافلات البالیة. نسخه
 از آخر ناقص است. (الکشاف عن مخطوطات خزائن الاوقات، تالیف محمداسعد طلس، ص ۱۰۸)
 کتابی به همین نام در بروکلین نیز معرفی شده است و از مؤلفات داماد شناخته شده
 است.

حل الاعضالات (عربی) (رساله فی.....)

تنها به نسخه الهیات اشاره می شود. نسخه دانشکده الهیات جزو مجموعه شماره ۲۶۲
 ج و دفتر دوم مجموعه مذکور است. (فهرست الهیات، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۵۴۴)
 حل مسائل اقلیدس

از داماد که در نسخه نیست (یعنی در مجموعه نیست). دفتر سوم از مجموعه شماره ۲۱۲
 (نشریه شماره ۶ مرکزی، ص ۴۷۷)

خطبة النکاح

در نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ج ۲، ص ۱۸) از خطبة النکاح محقق داماد
 که ضمن مجموعه شماره ۳۶۴ کتابخانه خصوصی آقای دکتر اصغر مهدوی است یاد می کند.
 آغاز: بسملة الحمد لله مرصع عقد عروس الفلک باللؤلؤ
 پایان: و بالحجة القائم و اجازته صلوات الله علیهم اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین
 نسخه: تنها نسخه مذکور در فوق دیده شد، و جمعاً دو ورق و نیم از همان مجموعه است.

۷. در قصص العلماء ذیل ترجمه داماد آمده که: «میرداماد بخصوص در حروف و نحو آن علوم غریبه تبحر
 داشت.» این مطلب مؤید این است که کتاب فوق از خود داماد باشد. و مؤید دیگر اینکه داماد خود را معلم یعنی
 عالم بتمام علوم زمان خود می دانسته است و طبعاً از علم حروف هم بهره مند بوده است. ولی به ظن قوی این
 رساله یکی از میقاتهای کتاب جذوات باشد که در آن از علم حروف بحث شده است. رجوع به جذوات در همین
 کتاب شود.

الخلسات والخلعيات

در میان آثار محقق داماد بخشهای کوتاهی به نام خلسه و خلعیه نام برده شد که در آنها از خوابهای روحانی و رفتن به جهان روشنائی و الهام گرفتن از ارواح مقدسه و سیر و سلوک و مانند آن سخن به میان آمده و اینک آنچه از این رساله‌ها که دیده‌ایم می‌شناسانیم:

الخلعية

خلسه‌ای است از محقق داماد که بنا بر آنچه در آن یاد شده در رمضان ۱۰۱۱ در قم واقع شده است. محدث قمی در فواید الرضویة تمام این خلسه را آورده و آن را به نام حرز یاد می‌کند و درباره آن چنین می‌گوید: در مجموعه معتبری این حرز شریف را دیدم که آن را سید عبدالحسین که از اولاد میرداماد است از روی نسخه‌ای که به خط محقق داماد نوشته بوده استنساخ کرده است. (الفوائد الرضویة، ص ۴۲۴)

آغاز: و من لطایف ما اختلسته و اختطفته من الفيوض الربانية والمنن السبحانية.... حيث كنت بمدينة الايمان حرم اهل بيت رسول الله... قم المحروسة صينت عن دواهي الدهر و نوائبها في بعض ايام شهر الله الاعظم لعام ۱۰۱۱..... انه قد غشيتني ذات يوم من تلك الايام في هزيع بقي من النهار سنة شبه خلسة.

انجام: ولقد كانت هي الحيوۃ الصرفة و ما عند الاقوام حيوۃ فهي موة بالنسبة اليها. و كتب الاحرف حكاية و عبارة عنها بنان يمناه الفاقرة الدائرة..... محمد بن محمد يدعي الباقر الداماد الحسيني ختم الله بالحسن في دراية.

نسخه‌ها

۱- نسخه‌ای است به خط ابوالفتح گیلانی که از روی خط محقق داماد نوشته در میان مجموعه ۱۸۳۷ که در فهرست دانشگاه شناخته شده و دهمین شماره مجموعه (ص ۴۶۴-۴۶۵) است. این مجموعه را کاتب برای کتابخانه سلطان العلماء نوشته و در کنار این رساله حاشیه‌هایی به خط میرداماد نوشته شده است. (فهرست دانشگاه، ج ۸، ص ۴۳۱)

خلعية = خلسة

خلعیه دیگری است از میرداماد که در جمعه چهاردهم یا شانزدهم شعبان ۱۰۲۳ واقع شده و در فهرست دانشگاه از آن چنین یاد می‌کند: الرسالة الخلعية القدسية الملکوتية الباقرية..... از سید داماد

و خلسه‌ای است از او مورخ ۱۴ شعبان ۱۰۲۳ و هنری کربن آن را در یادنامه ماسینیون [۳] (چاپ ۱۹۵۶، دمشق، ص ۳۷۸-۳۳۱) با دیباجه و ترجمه و شرح آن به فرانسه از روی

همین نسخه و نسخه مجلس و محبوب القلوب و اجازات (ص ۱۲۶-۱۲۷) به چاپ رسانده است. در ذریعه (ج ۷، ص ۲۴۱) تاریخ آن آدینه ۱۶ شعبان ۱۰۲۳ آمده و دارد که آن در سلافة العصر، ص ۴۸۷ به چاپ رسیده. مؤلف فهرست افزوده است که در ذریعه از خلعية دیگر داماد در طهارت و صلوة که به روش عرفانی نگارش یافته نام برده شده است. ولی ما در هنگام معرفی عیون المسائل می بینیم که این خلعية باید همان عیون المسائل باشد؛ زیرا در يك موضوع و يك ترتيب و آغاز هر دو بنا بر آنچه نقل شده یکی است. و این نام خلعية فقط در اجازه ای که از سید داماد بر پشت این رساله در نسخه موجود در کتابخانه محیط دیده شده یاد گردیده است و ما اکنون موضوع و آغاز و انجام این رساله ها را یکی می شناسیم: عیون المسائل، الاثنی عشرية، خلعية فی الصلاة، الافق المبين فی الفقه

آغاز: الحمد لله رب العالمين و صلواته على سيدنا محمد و آله الطاهرين و بعد انی ذات يوم من شهرنا هذا و قد كان يوم الجمعة رابع عشر شهر رسول الله شعبان المكرم لعام ۱۰۲۲. انجام: رجعت الى ارض التبار و كورة البوار بقعة الزور و قرية الغرور. نسخه ها

- ۱- نسخه ای است در میان مجموعه ۱۸۳۷ فهرست دانشگاه که به خط ابوالفتح گیلانی از روی خط داماد است و چهارمین رساله مجموعه (۲۵۶-۲۵۷) و بر کنار آن حاشیه هایی با نشان «منه مدظله» دارد. (فهرست، ج ۸، ص ۴۳۲)
- ۲- نسخه ای است در میان مجموعه ۱۸۰۳ فهرست مجلس شورای ملی و شماره ۱۸ مجموعه (۲۵۳-۲۵۵) است.

خلصة الملكوت

خلصة الملكوت یکی از نگارشهای فلسفی محقق داماد است که آن را در سال ۱۰۲۰ تألیف نموده است. ذریعه از کلمات الشعراء، (ج ۷، ص ۲۴۰) آورده که محقق داماد چون خلصة الملكوت را به پایان رسانید به نزد شاه عباس برد. در مجلسی که اعتمادالدوله حاتم بيك نیز حاضر بود، شاه به حاتم بيك گفت که ماده تاریخی برای خلصة الملكوت بسازد. حاتم بيك از محقق داماد پرسید که این کتاب درباره چه دانشی گفتگومی کند؟ داماد پاسخ داد: در کل علوم. پس حاتم بيك بداهة این ماده تاریخ را آورده: «کل علوم از خلصة ملکوتیه بدرود» که چون عهد جملة «کل علوم = ۱۸۶» را از عدد جملة «خلصة الملكوتية = ۱۲۰۶» بیرون کنیم می ماند عدد «۱۰۲۰» که تاریخ تألیف است.

تیزهوشی حاتم بيك حاضران مجلس را بشگفت آورد.

مخفی نماند با آمدن این تاریخ تألیف برای خلصة الملکوت دیگر جای این نیست که توهم آن شود که این کتاب همان رساله‌های خلصة و یا خلعية باشد زیرا آن دو رساله در تاریخهای ۱۰۱۱ و ۱۰۲۳ تألیف شده و کوتاه هستند. خلصة الملکوت در حاشیه قِبسات در سال ۱۳۱۵ به چاپ رسیده است.

نسخه‌ها

۱- کتابخانه سریزدی (کتابخانه مسجد مرحوم صدوقی)، مجموعه شماره ۶۵، (نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۴، ص ۴۳۰).

۲- مجموعه شماره ۶۱۴، کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران. (فهرست الهیات، ج ۱، ص ۳۴۱ و ۵۴۸).

خلق الاعمال

این رساله مانند ایقاقات از اعمال و افعال آفریدگان گفتگو می‌کند و گویا بخشی از ایقاقات باشد؛ آغاز و انجام این رساله در بیشتر نسخه‌ها نزدیک به آغاز و انجام ایقاقات است و در برخی از آنها یکی است. به علاوه صاحب عالم آراء گوید: رساله خلق الاعمال او به ایقاقات موسوم گردیده است. صاحب ذریعه درباره خلق الاعمال آورده که: سید داماد در این کتاب به کتابهای فلسفی دیگر و الرواشح السماویة خود ارجاع داده. آنگاه گوید: این خلق الاعمال جز ایقاقات محقق داماد است. ولی تاکنون آنچه به نظر رسیده کتابی که در آن سید داماد به کتابهای فلسفی و الرواشح السماویة خود ارجاع داده باشد همان ایقاقات او است که در آغاز آن این ارجاع را می‌نگریم مگر اینکه گفته شود این ارجاع در هر دو کتاب آمده باشد. (ذریعه، ج ۷، ص ۲۴۳) صاحب ذریعه رساله‌ای به نام القضبات نیز در خلق الاعمال یاد کرده که در صفحات بعد شرح آن را می‌آوریم. میرداماد رساله خلق الاعمال خود را در ذیقعه ۱۰۲۵ نوشته است. این رساله با مجموعه کلمات المحققین و با مسار الشیعة در سال ۱۳۱۵ به چاپ رسیده است.

آغاز و انجام را در نسخه‌ها می‌آوریم:

نسخه‌های خطی

نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی:

این نسخه بدون تاریخ و نام نویسنده ضمن مجموعه‌ای به شماره ۱۸۲۲ فهرست شناخته شده و آغاز و انجام آن چنین است:

آغاز: الحمد لله رب العالمین حق حمده... سألتنی افاض الله علیک سحاب فیوض اسراره.

انجام: فهذا النظر من جزيل القول. وحق البسط فيه على ذمة مایسرا ناالله بعظم فضله وکبیر طوله.
(فهرست مجلس، ج ۵، ص ۲۴۴)

نسخه‌های فهرست دانشگاه تهران:

۱- نسخه‌ای است که در سال ۱۰۷۷ نوشته شده و ضمن مجموعه‌ای به شماره ۲۰۲۱ فهرست معرفی شده و سومین رساله آن مجموعه است. (فهرست، ج ۸، ص ۶۳۸)

۲- نسخه‌ای است که در سده ۱۲ و ۱۳ نوشته شده و ضمن مجموعه‌ای است به شماره ۳۳۲۲ و هشتمین رساله مجموعه معرفی شده است. (فهرست دانشگاه، ج ۱۱، ص ۲۳۰۵)

۳- نسخه‌ای است که در سده ۱۴ نوشته شده و ضمن مجموعه‌ای است به شماره ۲۵۲۵ فهرست و پنجمین رساله این مجموعه است و آغاز و انجام آن چنین است:

آغاز: من افادت... میر محمد باقر الداماد - بسملة الحمد لله رب العالمین... و بعد سألتنی افاض الله تعالى عليك سحاب فيوضات عالم القدس عن مسئلة خلق الاعمال و هي من غامضات اغوار العلم.

انجام: و کتب مسئولاً فی شهر ذیقعدة الحرام ۱۰۲۵ ... محمد بن محمدیدعی باقر الداماد الحسینی ختم الله بالحسنى حامداً مضلياً مسلماً. (فهرست دانشگاه، ج ۹، ص ۱۳۲۴)

نسخه‌های فهرست آستان قدس:

۱- نسخه شماره ۶۴۷ آستان قدس که آغاز آن: فلقد سألتنی افاض الله عليك سبحان «فیوضات عالم القدس» و انجام آن: کنون می میرم و از من تب و زنار می ماند، است.

۲- نسخه شماره ۶۴۸ آستان قدس که آغاز آن پس از تسمیه و تحمید «سألتنی افاض الله عليك» و انجام آن و حق البسط فيه على ذمة مایسرا ناالله له، این نسخه به سال ۱۱۰۷ کتابت شده است. (فهرست آستان قدس، ج ۴، ص ۱۲۷) رجوع کنید به تحلیل آثار داماد در همین کتاب در آنجا که از ایقاظات سخن رفته است.

درة البیضاء

صاحب ذریعه بنا به نوشته پایان قِبسات مطبوع به کوشش شیخ محمود بروجردي از درة البیضاء داماد نام برده ولی هیچ نشانی از آن نیاورده است. به ذریعه (ج ۸، ص ۹۲) و قِبسات مطبوع رجوع کنید.

دیوان اشراق

دانشمند داماد استرآبادی دیوان شعری دارد مشتمل بر قصیده و غزل و رباعی به فارسی و عربی و در آنها تخلص به اشراق کرده است. این دیوان در سال ۱۳۴۹ شمسی در اصفهان به

چاپ رسیده است. (ذریعه، ج ۹/۱، ص ۷۶)

نسخه‌ها

۱- نسخه‌ای از دیوان در میان مجموعه گنجینه گرانمایه در کتابخانه فخرالدین است که ذریعه نشانی می‌دهد. (ج ۹/۱، ص ۷۶)

۲- نسخه شماره ۴۵۳/۶ کتابخانه مجلس سنا از آن در نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران یاد کرده‌اند. این نسخه به خط عبدالرحیم خوزانی یکی از نواده‌های میرداماد است.

۳- نسخه‌ای است در میان مجموعه ۳۱۵۲ فهرست دانشگاه که در قرن سیزده و اوایل قرن چهارده نوشته شده و ش ۷ مجموعه (۱۱۱-۱۱۲) است.

۴- نسخه شماره ۷۶۴ - د کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران (فهرست کتابخانه دانشکده الهیات، ج ۱، ص ۳۸۹ و ۵۴۸)

رساله الاغالیط

التی اخذها السید الداماد من مقالات الشیخ العالمی. در آن در آغاز از شرح تقدمه تقویم الایمان و در پایان از شرح الصحیفة خود او یاد شده است. (نشریه مرکزی، ج ۲، ص ۱۱۵ فهرست کتابخانه اصفرمهدوی) این رساله دفتر سوم مجموعه شماره ۳۵۷ فهرست کتابخانه دکتر اصفرمهدوی است.

رساله کوچک در اثبات واجب از طریق حرکت

يك حاشیه گونه‌ای است بر این مسأله که هر متحرکی را محرکی غیر از نفس خود متحرك باید باشد. ولی به حکم قاعده «کل ما بالعرض لابد وان ينتهي ناگزیر باید منتهی به متحرك بالذاتی شود که واجب الوجود است.» این حاشیه بر قطعه کاغذ قرمز رنگی نوشته و متعلق به یکی از آشنایان در کتابخانه مجلس به نام «عبداللهی» است. آغاز: اعلم ان الطبیعیین بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محرکا... قالوا... انجام: واستقم كما امرت. میرمحمدباقر داماد قدس روحه.

رساله‌ای در دلالت لفظی

در مجموعه شماره ۲۱۴۴ دانشگاه چندین رساله از داماد است که از جمله آنها رساله‌ای است شامل بحثی در باب دلالت لفظی. در این مجموعه علاوه بر این رساله رساله رد بر انموذج العلوم، رساله برهان اسد و اخصر، رساله علم واجب آمده و در آخر همه رساله در باب دلالت لفظی است. داماد آن را برای تاجا حسین نوشته و در پایان این رسائل چند بیت از نظامی

گنجوی نوشته شده که به خط خود میرداماد است.^۸

رساله در توحید

رساله مختصری است در توحید از دانشمند داماد و تقریر خلیل قزوینی. در بخش يك از جلد نهم فهرست مجلس شورای ملی تحت شماره ۱۸۰۳ آمده: رساله در توحید (عربی) تعلیقه ای است بر سخنی در نفی وحدت عددی از واجب تعالی، از افادات میرداماد که به وسیله یکی از شاگردان او که خلیل نام داشته و شاید همان مولی خلیل غازی قزوینی باشد نوشته شده است.

از نوشته کاتب در پایان رساله پیداست که پس از درگذشت او نوشته شده. آغاز: قوله وحدة الواجب تعالی ذکره ایست وحدة عددية باحدى الوجوه المحصلة لدينا في تحقيق معنا، هو ان الواحدة العديدية هي ما تحصل...

انجام: من تکرره هذا كله من افادات السيد السند امير محمدباقر الداماد قدس سره بحسب الامر السيد السند و مهدينا الممجد القبله العظيم والمخدوم الكريم الافقه الاعلم والامجد الاكرم زين الملّه والدين رأس الموحدين سيدنا و مولانا الجليل النبيل هادينا الى معرفة دين محمد و ملة ابراهيم الخليل و فقه الله الحكيم اللطيف و زيد عمره الشريف قدنمقه المذهب العاصي الداني ابن المرحوم المبرور حاجي ميرزا آقائي على نقی تهرانی. التمس منك ايها السالك ان لاتتسانی في كل حالك في خلواتك. سنه ۱۲۶۷ (فهرست مجلس شورای ملی، ج ۹/۱، ص ۳۰۰)

رساله در حدوث و قدم

میرداماد این رساله را در ۱۰۳۴ تالیف نموده است.

آغاز: الحمد لله ربی حمداً فوق حمد الحامدين...

انجام: وذلك فضل الله يؤتیه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

نسخه: فهرست آستان قدس شماره ۶۳۵، ج ۴، ص ۱۲۳.

رساله در رد شبهه استلزام (شبهه منسوب به ابن کمونه)

در فهرست مجلس، بخش دوم، جلد نهم اشاره شده است به اینکه چند تن از جمله

۸. رجوع شود به رد بر انموذج العلوم و تحليل كتاب جذوات در همین کتاب و نیز رجوع شود به منطق و مباحث الفاظ، ص ۶۹-۵۷ مقدمه و ص ۲۸۷-۳۰۷ متن، از سلسله انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی تحت عنوان «سلسله دانش ایرانی».

میرداماد رساله در رد این شبهه پرداخته اند. و رجوع به ذریعه، ج ۱۳، ص ۲۵ و ج ۷، ص ۶۹ و ج ۸، ص ۲۱۹-۳۲۰ و فهرست مجلس، ج ۴، ص ۱۷۲ و فهرست سپهسالار، ج ۳، ص ۴۳۰-۴۴۰ داده شده است.

تعلیقات داماد درباره شبهه استلزام و دیگر نوشته های منطقی داماد همه به کوشش آقای عبدالله نورانی تحت عنوان تعلیقات منطقیه میرداماد ضمن کتاب منطق و مباحث الفاظ از سلسله انتشارات «دانش ایرانی» مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل کانادا، شعبه تهران به طبع رسیده است. به کتاب مذکور ص ۵۷-۶۹ مقدمه و ص ۲۸۷-۳۰۷ رجوع شود.

رسالة فی ان المنتسب بالام کان سیداً

در قصص العلماء آمده است که این کتاب از آثار اوست. رساله در این است که منتسب به ام که ظاهراً از سادات محسوب می شود، مسأله اختلافی است میان فقها که تنها کسانی که از طریق «اب» و «ام» یا از طریق «اب» به هاشم منسوبند، سید هستند یا کسانی که از طریق «ام» به تنهایی به هاشم انتساب دارند نیز سید نامیده می شوند. سید داماد رساله مفروض را در این مسأله نگاشته و سید بودن منتسبین به «ام» را ترجیح داده است. (قصص العلماء، چاپ اسلامی، ص ۳۳۳-۳۳۴)

رسالة فی تنازع الزوجین قبل الدخول فی قدرالمهر

این رساله که گویا محقق داماد آن را در پاسخ استفتایی نوشته است، حدود ۱۰۰۰ بیت بوده و از آن در سوم ذیحجه ۱۰۱۸ فراغت یافته. صاحب ذریعه گوید: در پایان این پاسخ داماد به نام خود تصریح نموده است. «روضات الجنات، شرح حال محمدباقر داماد» (الذریعه، ج ۵، ص ۱۸۲)

در ذریعه آغاز و انجام نسخه نیامده است و در جای دیگر هم دیده نشد.

نسخه: صاحب ذریعه نسخه ای از این رساله را نزد سید محمدباقر طباطبایی یکی از فرزندان سید محمد کاظم یزدی صاحب عروة الوثقی دیده که در روزگار داماد نوشته شده زیرا در کنار آن حاشیه هایی با نشان «منه مدظله» دیده می شود.

رساله در علم واجب

این رساله در بیان حقیقت علم واجب تعالی است. چنانکه می دانیم یکی از مسائل بسیار مهم و مشکل فلسفه و کلام اسلامی، مسأله علم باری است و داماد در این رساله بر مبنایی جدید مسأله علم الهی را بررسی کرده است و آن را قسمتی مستقل از علم می داند که غیر از حضوری و حصولی است. نگارنده، رساله مزبور را تصحیح کرده و با مقدمه در مجله دانشکده

ادبیات و علوم انسانی چاپ و منتشر کرده است.

نسخه‌ها

- ۱- نسخه فهرست آستان قدس رضوی (شماره ۶۳۵، ج ۴، ص ۱۲۳).
- ۲- نسخه شماره ۳/۳۱۵۲ دانشگاه تهران (فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه، ج ۹، ص ۸۸۰).
- ۳- نسخه مجلس شورای ملی.

رساله در قدرت واجب

موضوع رساله یکی از صفات ثبوتی حق تعالی است و به همین جهت رساله را می‌توان از لحاظ موضوع جزء آثار کلامی میرداماد محسوب داشت.

آغاز: سنلت بیئت المقدس الشریف عن حقیقة القدرة والارادة الداعی و تحقیق المذهب علی سبیل الاجمال. (فهرست آستان قدس رضوی، شماره ۶۳۵، ج ۴، ص ۱۲۳)

در فهرست آستان تحت شماره ۶۳۵ چند اثر از داماد معرفی شده: رساله حدوث و قدم، رساله علم واجب، رساله قدرت واجب، مقاله از داماد در شرح حدیث نبوی مثل علی بن ابیطالب فی هذه الامة مثل قل هو الله احد فی القرآن، رساله در باب فتوای داماد در حکم صلوة جمعه در زمان غیبت.

رساله کلامی

در فهرست مرکزی دانشگاه، ج ۳، از بخش یکم، ص ۵۷۶ يك رساله کلامی از میرداماد معرفی شده که به شماره ۶۳۹-۶۴۴ کتاب و شماره ۷۸۳ به ثبت رسیده است. شش رساله کلامی در این فهرست شناسانده شده که کتاب نخست آن از آن میرداماد معرفی شده و گفته شده که از پشت برگ ۱۳۱ و ۱۳۲ کتاب، انتساب آن به داماد معلوم می‌شود؛ و جمعاً ۱۳۲ برگ است. نسخه ناقص است و آغاز و انجام در آن نیست و از نیمه دوم میقات دوم آغاز می‌شود؛ آغاز و انجام نسخه چنین است: «اول و حدوث علم ثانی لازم آید و هر دو در حق تعالی محال است. چه کمال ذات فاعل بذاته چیزی است و کمال ذات فاعل به حسب فعل...»

این رساله به پارسی است و هر چند عنوانها شبیه عناوین کتب میراست ولی فارسی آن روان و غیر معقد است و از دیگر نوشته‌های فارسی میرروان‌تر است. یادآوری شود که انتساب آن به داماد حدسی است نه قطعی، لذا عین گزارش فهرست یاد شده را می‌آوریم:

در این کتابخانه شش رساله کلامی هست که اینک شناسانده می‌شود:

گفتاری که در کلام و به پارسی است و در کنار رویه برگ نخستین و پشت برگهای ۱۳۱ و

۱۳۲ نسخه ما از آن فیلسوف داماد استرآبادی دانسته شده و آغاز و انجام هم در آن نیست و از نیمه مطلب دوم میقات دوم آغاز و از دانایی خداوند در آن گفتگو می شود.

مطلبهای سوم تا هشتم در صفت‌های دیگر خداست و میقات سوم در صفت‌های سلبی. سپس لطیفه افعالیه می آید و در آن کردارهای خدا یاد می گردد. رکن سوم درباره پیامبری است و نبوت عام و خاص در آن روشن می گردد و شبهه‌هایی که درباره عصمت پیامبران کرده اند پاسخ داده می شود و در اثبات پیامبری محمد (ص) آیت‌های تورات و انجیل (عهدین) گواه آورده شده است. در پایان با عنوان لطیفه برهانیة فی اصول اعتقادیة که آن هم خود دارای چند لطیفه دیگر است، از مباحث‌های کلی درباره اصول عقاید گفتگو می گردد. تنها لطیفه یکم آن (پنج اصل دین) در نسخه ما هست. این گفتار تا اندازه ای روان نوشته شده و مانند نوشته‌های داماد دشوار نیست. در بسیاری از جاها آیت‌ها و خبرها آمده و خیلی از آیت‌های قرآن در آن تفسیر شده و در آن یاد می شود از فارابی و ابن سینا و اشراقیان و امام رازی و زمخشری و شیخ طبرسی و بیضاوی و خواجه طوسی و شارحان قدیم و جدید تجرید و انشاء الدوائر محیی الدین. نگارنده از خود در چند جا به نام ابن کمونه یاد می کند.

در جایی که از شبهه ابن کمونه خرده می گیرد از حواشی و تعالیق خود بر شرح تجرید نام می برد. باز یاد می کند از «معلم قوانین حکمت یمانی و مقنن فلسفه ایمانی ادام الله تعالی و قرن بالبیاض ایامه ولیالیه».

گرچه این گفتار هیأت نگارش‌های فارسی دیگر داماد را ندارد ولی عنوان‌های بابها مانند عنوان‌های نوشته‌های دیگر اوست.^۹

در اینجا دو نکته متذکر باید شد: یکی آنکه داماد در مؤلفات فلسفی بیشتر مغلق گویی و سخت نویسی دارد و در مباحث فقهی بخصوص روش بسیار ساده و قابل فهم دارد و خود او در مقدمه عیون المسائل که کتابی فقهی است این نکته را یادآور می شود. و ممکن است خود را از نظر دینی موظف می دانسته است که در مباحث دینی روشن و ساده و قابل فهم چیز بنویسد و چون این رساله نیز در کلام و مربوط به عقاید دینی است، آن را ساده نگارش داده باشد. دیگر آنکه در مؤلفات داماد ما برخورد به چند تعلیق بر شرح تجرید کرده ایم که ظاهراً از داماد است و این نکات می تواند مؤید این حدس باشد که این رساله کلامی مورد بحث از خود دانشمند داماد است.

۹. فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه، ج ۳، ص ۵۷۷

رسالة میمرات (اثولوجیا)

رجوع شود به بخش تحلیل پاره ای از آثار میرداماد.

الرواشع السماویة

شرحی است از میرداماد بر کافی کلینی و بخوبی آشکار نشده که داماد تا کجای کافی را شرح داده است. صاحب ذریعه گوید: داماد نخستین بار خطبه کافی را شرح داده و آنگاه ۳۸ راسحه در بیان علم درایة الحدیث و احوال برخی از راویان آورد و یک راسحه هم در بیان پاره ای از مسائل اصول فقه قرار داد و سپس به شرح حدیثها پرداخت و کتاب العقل والجهل و بخشی از کتاب توحید را شرح نمود. وی می افزاید که شرح خطبه تا پایان راسحه ۳۹ در تهران به سال ۱۳۱۱ چاپ شده است. ذریعه در جای دیگر (ج ۱۱، ص ۲۵۷) رواشع سماویه موجود در کتابخانه سپهسالار را آورده و گوید: شرح حدیثهای کافی است از آغاز تا صوم حزن از کتاب الصوم. ولی این حاشیه یا شرح بر کافی نیست، بلکه حاشیه بر استبصار است و در فهرست سپهسالار معرفی شده و خود صاحب ذریعه گویا فراموش کرده است. (ج ۶، ص ۱۷) آغاز: الحمد لله رب العالمین حمداً ینبغی لکرم وجهه و یلیق بعز جلاله زنة عرشه و عدد علمه و مداد کلماته و ملاطابق ملکوته والصلوة السامه التامة علی خیرته. (ذریعه، ج ۱۱، ص ۲۵۷) انجام: و ان للمتعاقدین فسخ العقد بالخیار واعادة الحق بعد سقوطه فکیف و هولم یسقط فی المفروض لفساد الحق بکون العوض حراماً او غیر مستحقاً. (فهرست مجلس، ج ۹/۱، ص ۳۸).

نسخه ها

۱- نسخه به شماره ۱۸۳۷ دانشگاه که در تاریخ ۲۳، ج ۱، ص ۱۲۳۱ کامل شده و در کنار آن حاشیه هایی با نشان: «منه مدظله العالی» است که گویا بخشی از آن در روزگار داماد نوشته شده است.

۲- نسخه به شماره ۳۴۵۳ فهرست دانشگاه نوشته شده.

۳- نسخه کتابخانه دانشکده حقوق که در فهرست آن ص ۳۵۸ معرفی شده و در کنار آن حاشیه هایی با نشان «سمع منه» و «منه دام ظله العالی» دارد. و نیز رجوع شود به: فهرست کتابخانه عمومی معارف، ص ۶۶.

حاشیه برالرواشع السماویة

از مولی محسن فیض کاشانی که از شاگردان میرداماد است. صاحب ذریعه گوید: نزد صاحب روضات نسخه ای از این حاشیه به خط محشی بوده است. (ذریعه، ج ۶، ص ۹۰)

حاشیه بر الرواشح السماویه

صدرای شیرازی که از شاگردان داماد بوده حاشیه‌ای بر کتاب الرواشح السماویه دارد که صاحب ذریعه از آن یاد می‌کند. و از روضات آورده که نسخه حاشیه به خط مؤلف نزد صاحب روضات بوده است. (الذریعه، ج ۶، ص ۹۰)

السبع الشداد

کتابی است در بیان حل هفت مسئله مشکل اصولی و فقهی که از میرداماد سؤال شده نگاشته و آنرا در سال ۱۰۲۳ به پایان رسانیده است. این کتاب دارای هفت مقاله و هر مقاله دارای چند فصل است. و در پایان آن تخته‌ای در شرح حدیث «نية المؤمن خير من عمله» آورده که ما شرح حدیث را جداگانه نیز معرفی می‌کنیم. کتاب السبع الشداد در سالهای ۱۳۱۳ و ۱۳۱۷ با رساله الاعضالات داماد به چاپ رسیده است. در فهرست دانشگاه درباره آن آمده: در السبع الشداد از افق مبین و عیون المسائل الفقهية و الحواشی المعلقة یا صحیفه ملکوتیه و تقویات و تصحیحات یا تقویم الایمان و صراط مستقیم (همه از خود میر) یاد شده است.

در فهرست مجلس آمده که السبع الشداد تألیف به سال ۱۰۲۲ در خانه خودش. آغاز این نسخه چنین است: بسم الله الرحمن الرحيم والاستفاق من الله... لقد اتفقت كلمة الاقوام على ادراج الفقه في جنس العلم وتجديده بانه العلم بالاحكام الشرعيه.... این نسخه ناقص است و تا حدود فصل اول از مقاله اول را دارد. و بعد از آن بحثی منطقی است. (رجوع شود به الذریعه، ج ۱۲، ص ۱۲۸؛ فهرست مجلس، ج ۱۲، ص ۹۵ و فهرست دانشگاه، ج ۸، ص ۴۳۴ و ۴۷۵)

آغاز: الحمد لله الملك المهيمن الحق المبين رافع سماء العقل و ما هدمها لليقين... (این آغاز از الذریعه، ج ۱۲، ص ۱۲۸)

انجام: المسئلة الخامسة قضية الاصل وجوب استحضر النية فعلاً... (پس از چند صفحه) من مساق التوجيه نصيب و ارتكاب. (این انجام از نسخه دانشگاه است که ناقص است. فهرست دانشگاه، ج ۸، ص ۴۳۴).

نسخه‌ها

۱- نسخه‌ای است در میان مجموعه ۱۸۳۷ فهرست دانشگاه که برای کتابخانه سلطان العلماء در زمان سید داماد نوشته شده و این کتاب شماره ششم مجموعه ۲۶۴-۳۴۸ است. (فهرست، ج ۸، ص ۴۳۴)

۲- نسخه‌ای است در میان مجموعه ۱۸۶۸ فهرست دانشگاه که آن را عبدالغفار گیلانی از شاگردان داماد از روی نسخه اصل نوشته و حواشی با نشان «منه مدظله العالی» و «منه دام ظله العالی» دارد. این کتاب ش اول مجموعه ۱-۵۳ است. (فهرست، ج ۸، ص ۴۷۵)
۳- نسخه شماره ۵۱۰۵/۱ دانشگاه.

۴- نسخه کتابخانه مجلس سنا از کتابهای مرحوم بیانی. این نسخه دفتر دوم مجموعه شماره ۲۱۲ مجلس سنا است. (نشریه شماره ۶ دانشگاه، ص ۴۷۷)

۵- نسخه‌ای است به شماره ۴۳۸۹ فهرست مجلس شورای ملی که کاتب آن ظاهراً میرداماد (مؤلف) است و در تاریخ ۱۰۲۲ و ۱۰۳۲ (گویا ۱۰۳۲ غلط مطبعی باشد و صحیح ۱۰۲۳ است زیرا به گواهی فهرست داماد در ۱۰۲۳ آن را به پایان رسانیده است) نوشته شده. (فهرست مجلس، ج ۱۲، ص ۹۵).

۶- نسخه کتابخانه حاج شیخ علی علمی یزدی. این نسخه جزو مجموعه شماره ۵۳ آن کتابخانه و به سال ۱۱۰۴ کتابت شده است. (نشریه شماره ۴ دانشگاه، ص ۴۴۴)

تعلیقه‌ها و حاشیه‌ها

المعلقات علی السبع الشداد

در فهرست دانشگاه درباره این تعلیقه چنین نوشته شده که آن يك حاشیه است بر السبع الشداد و بطوری که از پایان آن استفاده می شود از خود میرداماد است.
آغاز: بسمله قوله والعبادة الواحدة غير متبعضه بالوجوب والاستحباب الى آخره. اجمع العلماء والفقهاء على ان عبادة واحدة طهارة كانت اوصولة اوصوماً او غير ذلك لا يكون بعضها واجباً و بعضها مندوباً.

انجام: وهنالك ضرب من البسط والتفصيل كنا قد آوردنا في كتاب عيون المسائل (منه ادام الله على و سادة الافادة) (فهرست دانشگاه، ج ۸، ص ۴۷۵).

نسخه: نسخه‌ای است در میان مجموعه ۱۸۶۸ فهرست دانشگاه که آن را شاگرد داماد عبدالغفار گیلانی در روزگار داماد نوشته است و این تعلیقه دفترش ۲ (۵۸-۵۴) مجموعه است.
سدره المنتهی

تفسیر قرآن: محقق داماد بنا به گفته صاحب عالم آراء آن را پیش از سال ۱۰۲۵ نوشته است و به سدره المنتهی موسوم می باشد. این نکته که تفسیر قرآن او به این نام نامیده شده گفته‌ای است که تقریباً اکثریت نزدیک به اتفاق گزارش دهندگان درباره داماد یاد کرده اند و

گویا همه از صاحب عالم آراء نقل کرده باشند، ذریعه نیز از آن نام می برد. (ذریعه، ج ۱۲، ص ۱۵۳)
چون نسخه ای از آن در دسترس نبود ممکن نبود آغاز و انجام آن را آورد.
نسخه: در ذریعه از نسخه کتابخانه برلین یاد شده و نیز از عکس نخستین صفحه آن که در
انجمن فرهنگی فرانسه در تهران است نام برده است.
سفارشنامه داماد

داماد استرپادی در این سفارشنامه پسر روحانی خود امیرسید احمد و نوراحمد
اصفهانی کمالی و شیخ محمدسعید را وصی خویش کرد. او به شیخ محمدسعید بیشتر ارج
می نهد. فیلسوف به آنان سپرد که پنجاه تومان تبریزی از خواسته او را برای گذاردن حج و نماز
و روزه دهند، و سه یک آن را از کتاب و جز آن در راه خدا ببخشند، و سی تومان به زهره کنیز آزاد
کرده (معتقه) او، و سی تومان به حاجی نوروز، و بیست تومان به ملا طالب دهند. از خانه او که در
شیخ یوسف بنادر سپاهان هست، آن بخش که کتابخانه است از آن زهره است، و آن بخش که
حاجی نوروز می نشیند از بالا و پایین از آن خود آن حاجی نوروز است، و آنچه می ماند از آن
فرزندش ام البقا است. زهره درستکار است و هرچه بگوید بپذیرند.
او این سفارشنامه را در روز دوشنبه در حائر حسینی (کربلا) در ۲۰ شعبان ۱۰۴۰
نگاشته است.

آغاز: و يشهد عبدالله... محمدیدعی باقرالدماذ ان لا اله الا الله.... غرض از تنمیق این
صحیفه... آن است که وصی شرعی خود گردانیدم.
انجام: برو حرفی نباشد... و حرفی حایر الحسینی یوم الاثنین بیستم شهر شعبان المعظم سنه
اربعین بعدالف (فهرست کتابخانه مرکزی، ج ۳، بخش ۲، ص ۷۰۰) سورالانف شماره ۱۰۷۹ کتابخانه
مرکزی ضمیمه مجموعه است.

شارع النجاة

رساله عملیه میرداماد شارع النجاة نام دارد. سید داماد این رساله را در اصول و فروع
دین مطابق فهم و استعداد متوسط مردم روزگار خویش نگاشت. در دیباجه آن گوید که آن را به
خواست مؤمنین بویژه محمدرضا چلبی تبریزی استنبولی در یک مقدمه و پنج کتاب و یک خاتمه
آورده است. در فهرست دانشکده ادبیات شارع النجاة این چنین معرفی شده:
شامل یک مقدمه و دارای سه اصل (کلام، درایه، اصول) و ده کتاب (طهارت، صلوة،
زکوة، خمس، صوم، اعتکاف، حج، مزار، جهاد، امر به معروف) و یک تخته.
مخفی نماند که شارع النجاة یک رساله عملیه است و در آن از دانش درایه سخن نگفته

جز آنکه در برخی از ابواب مانند نماز حدیثهایی نقل می کند بر اصول صحیح و گویا فهرست نگار کلیه فصول را به طور صحیح بررسی نکرده است.

صاحب ذریعه گوید: در آثار محقق داماد آمده که شارع النجاة در بیان ابواب عبادات است تانهی از منکر؛ ولی شارع النجاتی را در کتابخانه سیدجلال محدث در طهران دیدم که تا آداب حمام رفتن از کتاب طهارت را دارا بود. صاحب ذریعه به نقل از مجموعه میرزاکمال فتوایی بر کراهیت داشتن ریش تراشی و حرام بودن ریش دراز از شارع النجاة نقل کرده است. (ذریعه، ج ۱۳، ص ۴).

به بخش آراء و عقاید خاص داماد در همین کتاب و کتاب سرور المؤمنین رجوع شود. آغاز: الحمد لله رب العالمین حمداً تاماً فوق حمدالحامدین کما ینبغی لبنهاء وجهه و جبروت عزه و کبریاء جلاله.

انجام: نسخه کاملی از این کتاب تاکنون دیده نشده است و به همین جهت در اینجا ذکرى از انجام نشده است.

نسخه های خطی

نسخه های دانشگاه

۱- نسخه ای است که در سه شنبه ۱۷ ع ۱۲۰۹-۲ نوشته شده و در ضمن مجموعه ۱۶۷۲ فهرست معرفی شده و اولین رساله مجموعه (ص ۲-۴۲) محسوب است.

۲- فهرست دانشکده ادبیات ضمیمه مجله سال هشتم، شماره ۱ ص ۱۰ يك نسخه از شارع النجاة را معرفی کرده است.

۳- نسخه کتابخانه سیدجلال محدث. (ذریعه، ج ۱۳-۱۴) نسخه مجلس:

در کتابخانه مجلس شورای ملی نیز نسخه ای به شماره مجموعه ۴۵۵۳ فهرست معرفی شده. که در قرن یازدهم نوشته شده و رساله پنجم مجموعه است. (ص ۱۱۰-۱۱۲) حاشیه شارع النجاة

صاحب ذریعه از شرح ارشاد خال میرداماد یاد می کند و می گوید محقق داماد در حاشیه های کتاب شارع النجاة از شرح دایی خود بر ارشاد یاد نموده است. (الذریعه، ج ۱۳-۷۶) شرح آیه امانت

رجوع کنید به تفسیر آیه امانت در همین کتاب و شرح استبصار (از امل الآمل) و همچنین به حاشیه استبصار.

شرح بعض کلمات حضرت علی (ع)

در این مقاله کوتاه میرداماد به شرح بعض سخنان حضرت علی (ع) پرداخته است. این رساله ضمن مجموعه ای است که در آن حاشیه میرداماد بر حاشیه خفری بر شرح تجرید و رساله دیگری از او در باب علم نبی آمده است.

نسخه آن ضمن مجموعه ۴۱۶۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران می باشد. (فهرست دانشگاه تهران، ج ۱۳، ص ۳۱۱۵)

شرح تهذیب

در فهرست کتابخانه عمومی معارف آمده: شرح محمدباقر داماد (بر تهذیب). متوفی ۱۰۴۱ ناقص و تا آخر مسائل اصول فقه از آن اتمام یافته. (فهرست کتابخانه عمومی فرهنگ، ص ۶۰) صاحب همین فهرست در جای دیگر (ص ۴۷) که شروح صحیفه سجادیه را ذکر می کند (شرح داماد را می آورد و او را متوفای ۱۰۴۰ می داند).
شرح الفوائد = تعلیقه صحیفه سجادیه

مؤلف فهرست کتابخانه عمومی معارف آرد: شرح الفوائد شرح صحیفه سجادیه که بیشتر به طور تعلیق نوشته شده از سید داماد.^{۱۰} این کتاب به ضمیمه شرح صحیفه جزائری با هم به چاپ رسیده و نام آن شرح الفوائد است. (فهرست کتابخانه عمومی معارف، ص ۴۷، تألیف جواهر الکلام)

شرح تقدمه تقویم الایمان

دانشمند داماد استرآبادی در جوابی که به امیرابوالحسنه فراهانی درباره مسأله تناسخ داده از شرح خود بر تقدمه تقویم الایمان یاد کرده است. (ذریعه، ج ۱۳، ص ۱۵۱)
شرح حدیث «انما الاعمال بالنیات»
گویا از سید داماد باشد.

آغاز: بسملة الحمد لله الذی طهر قلوب اولیائه بصفاء نورانیت.
انجام: و قفل هذا الباب والدخول فی زمرة اولی الالباب.

شماره ۱۵ از مجموعه شماره ۷۸ ج کتب خطی کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه

۱۰. در همین نام و نسب مؤلف شرح الفوائد چنین یاد شده: «تألیف ملا محمدباقر بن محمدحسن (کذا) استرآبادی اصفهانی، متوفای ۱۰۴۰...». ولی چنانکه می دانیم در هیچ جای دیگر اسم پدر داماد را محمدحسن ضبط نکرده اند.

تهران. (فهرست دانشکده ادبیات، ضمیمه مجله دانشکده، سال هشتم، ص ۱۶۴)

شرح حدیث تمثیل علی (ع) به سوره التوحید

شرحی است از دانشمند داماد استرآبادی بر سوره توحید و در آغاز آن روایتهایی درباره اینکه سوره توحید ثلث قرآن است یاد کرده و در آن سخنان پیامبر را در بیان اینکه حضرت علی (ع) در میان مسلمانان مانند سوره توحید است در میان سوره های قرآن می آورد. داماد در پایان آن تاریخ فراغت را سال ۱۰۲۰ آورده است. در ذریعه و فهرستهای مجلس و دانشگاه این رساله تحت عنوان «فضل سوره توحید» شناخته شده و برخی در میان آثار داماد از تفسیر سوره اخلاص نام برده اند که گویا همین رساله مورد گفتگو باشد.

در فهرست دانشگاه (ج ۸، ص ۴۳۱) آورده که ابوالفتح گیلانی این رساله را از روی خط سید داماد در ذیقعه ۱۰۱۴ نوشته سپس می افزاید: «با اینکه خود رساله در سال ۱۰۲۰ به پایان رسیده است گویا آن را دو بار تالیف کرده باشد». ولی این سخن ناتمام است زیرا دو بار تالیف کردن يك رساله و يك كتاب مفهوم درستی ندارد. علاوه بر اینکه از روی تاریخهایی که در نسخه مجموعه دانشگاه آمده می توان استدراك کرد که کاتب را سهو و فراموشی دست داده و در عوض اینکه بنویسد «اربع و عشرين» نوشته «اربع عشرة» زیرا همه رساله های این مجموعه که رساله مورد گفتگو در میان آن است در حدود تاریخهای ۱۰۲۲ تا ۱۰۲۴ نوشته شده. علاوه بر این، رساله ای که پیش از رساله مورد گفتگو واقع است تاریخ کتابت ذیقعه سال ۱۰۲۴ را دارد. آغاز: بسملة والا اعتصام بالعزیز العليم. الحمد كله لصانع الوجود كله.... و بعد فايها الصديق الماحض و الخليل الناهض ان اجوع المربوبين الى الرب الغنى محمد بن محمد بدعي باقر الداماد الحسيني... على قلبك.

انجام: والتمسك باهل بيته... اجمعين و كتب مسئول.... محمد بن محمد باقر الداماد الحسيني..... في الاف والعشرين من اعوام الهجرة المباركة.... والحمد لله وحده حق حمده. نسخه ها

۱- ذریعه از دو نسخه یاد کرده: نسخه کتابخانه شیخ محمدرضا آل فرج الله که آن را شیخ محمد گنابادی خراسانی در سال ۱۰۲۱ نوشته است و نسخه کتابخانه آستان قدس، و گویا همان باشد که به شماره ۶۳۵ در کتابخانه آستانه موجود است و در فهرست آن (ج ۴، ص ۱۲۳) از آن یاد شده است.

۲- نسخه شماره ۱۸۳۷ فهرست دانشگاه که آن مجموعه را ابوالفتح گیلانی از روی نسخه ای به خط مؤلف برای کتابخانه سلطان العلماء نوشته است.

۳- نسخه شماره ۱۸۳۷ فهرست دانشگاه در میان مجموعه‌ای که آن را علی دوست بن محمد که از شاگردان میرداماد بوده در سال ۱۰۲۱ نوشته، بنابر این تاریخ کتابت آن با تاریخ نسخه شیخ محمدرضا آل فرج الله یکی است. (فهرست دانشگاه، ج ۸)

۴- نسخه شماره ۴۵۵۳ فهرست مجلس شورای ملی در میان مجموعه‌ای که در روزگار مؤلف نوشته شده زیرا در کنار آن حاشیه‌هایی با نشان «منه دام ظلّه العالی، منه حفظه الله، و منه مدظله العالی» آمده است. (فهرست، ج ۱۲، ص ۲۳۴)

شرح حدیث نية المؤمن

این رساله همان پایان کتاب السبع الشداد دانشمند داماد است که در برخی از دفترها جداگانه نوشته شده. صاحب ذریعه در معرفی این رساله و گزارش آن به نقل از شیخ سلیمان ماخوزی گوید که محقق داماد این حدیث را گزارش نمود و آن را خاتمه السبع الشداد خود قرار داد. (ذریعه، ج ۱۳، ص ۲۰۹)

شرح مختصر اصول

رجوع کنید به تاریخ عالم آرا (ج ۱، ص ۱۴۷) و نیز دیده شود حاشیه شرح مختصر عضدیه در همین کتاب.

شرح نجات

صاحب قصص العلماء در این کتاب از آثار سید داماد، شرح او را بر کتاب النجاة شیخ نام می‌برد.

به قصص العلماء، چاپ اسلامی، ص ۳۳۳-۳۳۴ رجوع کنید.
شرعة التسمیة

پرسشی است که گروهی از سید داماد کرده‌اند درباره اینکه تصریح نمودن نام حضرت مهدی و تسمیة دیگران بدان نام آیا جایز است یا جایز نیست؟

محقق داماد در این رساله، حرمت تسمیه را برگزیده و خبرهایی که دلالت بر حرمت می‌کنند را بدون معارض دانسته است. داماد کتاب را به این دعاء: «اللهم انك انس الانسین لاوليانك» که در نهج البلاغه آمده پایان می‌دهد. وی در ذیحجه سال ۱۰۲۰ از آن فراغت یافته است. بر کتاب شرعة التسمیة خرده گیریها شده است. برخی خرده گیریهای خود را در يك رساله گردآوری نموده‌اند و ما به عنوان رد شرعة التسمیة یا نام ویژه آن رساله، از پاره‌ای از آنها یاد می‌کنیم.

محدث قمی در فواید الرضویة گوید: «و دیگر رساله شرعة التسمیه است در نهی از

نامیدن امام عصر (ارواحنا له الفداء) را به نام اصلی خود در زمان غیبت. چون در زمان شیخ بهایی و سید داماد این مسأله نظری شد و در میان فضلاء محل تشاجر گردید لاجرم جماعتی در این باب رساله نوشتند.»

میرلوحی در کتاب کفایة المهدی آورده: «که این ضعیف در نزد آن دو تحریر عظیم یعنی شیخ بهایی و میرداماد به تعلم و تلمذ تردد داشت؛ در میان ایشان، بر سر جواز تسمیه و حرمت آن در زمان غیبت مناظره و مباحثه روی نمود و آن گفتگو مدتی در میان بود. لهذا سید مشارالیه کتاب مذکور را تألیف نمود.» (فوائد الرضویه - ص ۴۲۲)

آغاز: و به نستعين بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حمداً لا يبلغه جهد الحامدين..... و بعد فهذا كتاب شرعة التسمية في زمان الغيبة استفتانا رهط من الاصحاب فافتناهم. مسئله ماقول سيدنا...

انجام: و كتب بيمنه الجانية الفانية احوح المربوبين..... ختم الله له بالحسنى في ١٠٢٠ الهجرة المقدسة المباركة..... و سبحانه و تعالى عما يصفون.

نسخه‌ها

۱- صاحب ذریعه از نسخه روزگار مؤلف که نزد شیخ محمدرضا آل فرج الله است یاد می‌کند. این نسخه در میان مجموعه‌ای است که آن را شاگرد داماد شیخ محمدگنابادی در سال ۱۰۲۱ نوشته و پس از اینکه درس این کتاب یعنی شرعة التسمية را در نزد میرداماد به پایان می‌رساند از داماد دو اجازه دریافت می‌کند.

۲- از اتفاق اینکه نسخه دانشگاه را نیز شاگرد دیگری به نام دوست علی فرزند محمد در دوشنبه ۱۴ صفر سال ۱۰۲۱ نوشته، هنگامی که آن را نزد استاد می‌خوانده است، در کنار این نسخه، حاشیه‌هایی با نشان «منه مدظله العالی» دارد. و نیز بلاغ قرائت به خط میرداماد در حاشیه این نسخه دیده می‌شود. این نسخه ضمن مجموعه شماره ۱۸۳۸ فهرست دانشگاه معرفی شده. (فهرست دانشگاه، ج ۸، ص ۴۳۵)

۳ و ۴- صاحب ذریعه از دو نسخه موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی یاد می‌کند.^{۱۱} (به الذریعه، ج ۱۴، ص ۱۷۸ و فهرست دانشگاه، ج ۸، ص ۴۳۵ نگاه کنید.)

۱۱. یکی از کسانی که بر شرعة التسمية رد نوشته، شیخ حرعاملی است که کتاب خود را به نام کشف التعمية فی حکم التسمية در این مسأله نگارش داد و حرمت تسمیه را که نظر داماد بود رد کرد. (کشف الحجب، ص ۳۶۰)

۵- نسخه دیگر که رونوشت آن نزد حاج آقا جعفر میردامادی یکی از نواده های میر است، ولی اصل نسخه کجا بوده و اکنون از آن چه کسی، است معلوم نیست. این نسخه کامل است و جمعاً ۵۵ ورق است و این کتاب ظاهراً جواب سؤالات فقهی است که از میر شده و سؤال اول در باب تسمیه افراد به نام و کنیه امام زمان در حال غیبت است.^{۱۲}

الصحيفة الملكوتية والحكمة النبوية في مسایل الحدود والسرمدية وابطال الفلسفة اله (كذا) واثبات الحكمة النبوية. دفتریکم از مجموعه شماره ۲۲۹ خطی مجلس سنا (بیانی ۸۸) کتابت ۱۰۱۲. در ذریعه، ج ۱۵، ص ۲۴ ذکر آن آمده^{۱۳}. (نشریه ۶، ص ۴۹۲، به خط صدای شیرازی - ناقص)

الصراط المستقیم

در چگونگی ارتباط حادث است به قدیم از میرداماد. در قصص العلماء آمده که داماد در نگارش سبک خاصی داشته و بیشتر می خواسته سخنان را سخت و پیچیده آورد و لذا درباره صراط مستقیم او گویند:

صراط المستقیم میرداماد مسلمان نشنود کافر میناد
فهرست دانشگاه آن را چنین می شناساند:

الصراط المستقیم از دانشمند داماد استرآبادی است که به درخواست شاگردان خود درباره ربط حادث به قدیم پیش از سال ۱۰۲۵ نوشته و به شاه عباس یکم ارمغان داد. داماد در دیباجه از نادانی مردم و از روزگار می نالد و پس از ستایش بسیار از آن شاه می گوید:

نقص در باشد اربها کنمش هم به انصاف شه رها کنمش
این نگارش در چند مساق است و نخستین آن در مقدمات و در آن از جنبش و زمان گفتگو می شود. (فهرست دانشگاه، ج ۳، ص ۲۹۴)

آغاز: بسمله یا مفیض العقل و واهب النفس و ملهم الحق البقاء دون افق عزك و جلالك.
انجام نسخه: تشبیه و تمثیل: الست اذا اخذت خیطاً.... و معذلك فانه نشاهد مابینهما فی الامتداد.

۱۲. رد دیگری را پدر سلطان العلماء نوشته که صاحب ذریعه نسخه ای از آن را در کتابخانه آستان قدس رضوی دیده است.

۱۳. عین عبارت ذریعه چنین است: الصحيفة الملكوتية للسيدالمحقق الداماد الميرمحمدباقرین محمدالحسینی... فی مجموعة من رسائله من وقف السيد علی الايروانی فی تبریز عندولده السيد عبدالحجة.

نسخه‌ها

۱- نسخه شماره ۴۹۵۳ فهرست دانشگاه که در ۱۴ شوال ۱۰۷۱ نوشته شده و حاشیه «منه» دارد. (فهرست، ج ۱۵، ص ۴۰۶۶)

۲- نسخه‌ای در فهرست مجلس شورای ملی.

۳- نسخه ناقص آستان قدس رضوی که به شماره ۸۸۸ در فهرست ثبت شده است. (ج ۴، ص ۲۰۴)

۴- نسخه کتابخانه دکتر اصغر مهدوی که تحت شماره ۷۰۴ در فهرست آن کتابخانه آمده و به سال ۱۲۵۱ کتابت شده است. (نشریه مرکزی دانشگاه، ج ۲، ص ۱۶۱)

۵- نسخه کتابخانه دانشکده حقوق. (فهرست کتابخانه حقوق، ص ۳۹۷)

۶- نسخه دانشگاه که دفتر اول مجموعه شماره ۲۵۲ می‌باشد و حاشیه‌هایی با نشان «منه سلمه الله» دارد و در زمان داماد نوشته شده و ناقص است و تنها مساق نخستین را دارد که آن هم کامل نیست. (فهرست دانشگاه، بخش یکم، ج ۳، ص ۲۹۴)

صلوة الجمعة (رسالة فی.....)

رساله‌ای است که در آن میرداماد نماز جمعه را در زمان غیبت امام خود با بودن مجتهدی عادل واجب تخییری و افضل دو شق آن می‌داند.

این رساله جز در فهرست دانشگاه در جایی دیگر دیده نشد.

آغاز: بسملة الحمد لله لولى الوجود كله والصلوة التامة منه ومن صفوة ملائكة على صفوة بريته سيدالبشر وآله. فلقد استفتنى اسجل الله لك سجال الفضل والرحمة واسبل عليك اسبال الفيض والنعمة وفقهك فيما يعمه المتفقهون وينهك على ما يقبض به المتفكهون فى امر صلوة الجمعة.

انجام: انه ذو فضل عظيم ورحمة واسعة وكتب مسئولاً احوج المربوبين الى الرب الغنى محمد بن محمد يدعى باقر الداماد الحسينى والسلام على محمد وآله الطاهرين ورحمة الله وبركاته.

نسخه:

نسخه‌ای است که گویا اوایل قرن چهاردهم نوشته شده. این نسخه میان مجموعه‌ای است به شماره ۴۵۱۷ فهرست شده دانشگاه و رساله چهارم مجموعه (ص ۷۱-۷۲) است. (فهرست دانشگاه، ج ۱۳، ص ۳۴۶۸)

ضوابط الرضاع = رساله رضاعیه

صاحب ذریعه گوید: از دانشمند داماد استرآبادی است که از تألیف آن در سال ۱۰۲۸ فراغت یافته است. در این رساله برخلاف عقیده جد خود محقق کرکی قائل به عموم منزلت گردیده؛ فهرست سببسالار آن را معرفی کرده و درباره آن چنین نوشته است:

مؤلف این رساله حضرت میرداماد (اعلی الله مقامه) می باشد. و مشتمل بر اکثر اقوال علماء امامیه و اخبار راجع به رضاع است و می توان این رساله را که در حدود ۴۸۵۰ بیت انشاء گردیده بهترین رسائل در این مساله دانست و مراجعه به آن، شخص را مستغنی از مطالعه سایر رسائل رضاعیه و سایر کتب فقه می کند؛ چرا که مطالب آنها دارای تحقیقات دقیقه کامله ای است. و در مقدمه رساله بیان کرده اند که پیش از این نیز رساله ای در رضاع نوشته ولی اینک چون جمعی که از حلیه علم و دانش بری هستند در این موضوع تحقیقاتی می کنند بر خود لازم دانسته که این رساله را به ترتیب یک مقدمه و سه استبانه و یک خاتمه بدینگونه که مشاهده می شود تألیف نمایم. (هر یک از استبانه ها مشتمل بر ضوابط و مسائل و تتمات می باشد.) سال تألیف را در آخر رساله سنه ۱۰۲۸ معین کرده است. این رساله به نام ضوابط الرضاع میرداماد با رساله محقق کرکی و مجلسی و شیخ ابراهیم قطیفی که در موضوع رضاع نوشته اند و رسائل حجازیه در سال ۱۳۱۳ طبع شد. (فهرست سببسالار، ج ۱، ص ۴۱۵)

آغاز: بسملة الحمد لله رب العالمین ولی کل رشح و مهیمن کل فیض.
نسخه ها

۱- نسخه کتابخانه سببسالار جدید که در سال ۱۲۴۴ نوشته شده. (فهرست سببسالار، ج ۱،

ص ۴۱۵)

۲- نسخه کتابخانه شیخ شریعت که آن را مولی عبدالمطلب شاگرد میرداماد از روی نسخه خط مؤلف در سال ۱۰۲۹ نوشته و با مصنف مقابله نموده و بلاغات داماد در کنار آن دیده می شود. (ذریعه، ج ۱۵، ص ۱۲۰)

۳- نسخه کتابخانه مدرسه فاضلیه (بنا به نوشته ذریعه).

۴- نسخه دانشگاه به شماره ۶۴۱۴ فهرست که در سال ۱۱۶۵ نوشته شده. (فهرست، ج

۱۴، ص ۳۵۴۴)

۵- نسخه دانشکده الهیات که دفتر اول مجموعه شماره ۲۳۴ فهرست کتابخانه همان

دانشکده (فهرست الهیات، ص ۲۶۳ و ۶۰۸)

عرش التقدیس (تقدیسات)

از بررسی در آثار و احوال محقق داماد بدست می آید که رساله او بررد شبهه این کمونه، تقدیسات یا عرش التقدیس نام دارد که داماد آن را پیش از ۱۰۲۵ نوشته است. فهرست دانشگاه، کتاب عرش التقدیس را چنین گزارش می کند: این نگارش از میرداماد است و در آن شبهه این کمونه که: «شاید در جهان هستی دو آفریننده بی هیچ قدر مشترکی باشند» رد شده و می گوید: «پیش از این کمونه هم به گشودن این شبهه پرداخته بودند». سپس می گوید: «برخلاف رأی شیخ علت و معلول باید تنها در وحدت و کثرت همانند باشند نه در نحوه وحدت شخصی و نوعی و می شود يك چیز دارای دو علت باشد و این انعکاس تنها در علت آفریننده بایستنی است». و نیز در پاورقی که مربوط به این کتاب است نوشته:

داماد گوید: فلسفه را پخته و سخته ساختم و آن را بآیین سازگار کردم. آنگاه زیر عنوان «اخاذ» شبهه این کمونه را رد می کند و در عنوان «تشریق» اثبات می کند که علت و معلول باید در وحدت و کثرت همانند باشند. پس از این، تشریق دوم می آید و نسخه پایان می یابد و ناقص است. این رساله را داماد به درخواست یاران از نگارشهای خویش گزین نمود.

آغاز: اللهم اجعل رضاك عنی فی ماتشغلنی به ولا تشغلنی عن ذكرك - بسم الله الرحمن الرحيم والاستیفاء من العليم الحكيم - یا هویا من هویا من لا هویا الا هویا فوق الفوق ویا وراء الراء ویا عالیاً عن سمك الوصف ویا رفیعاً (و یا متقدساً) ان افق الثنا.... و بعد فاحوج المربوبین الی الرب الغنی محمد بن محمد باقر الداماد.

انجام: لنظام الكل والاحاد والجایزات بحسب لحاظها فی السلسلة العرشية و من حیث هی اجزاء النظام الجملى المستند باتساقه العرضیه و برمته الشخصیه الجملیة الیه سبحانه مرة واحدة.

نسخه ها

۱- نسخه ای است به خط ملاصدرای شیرازی که در فهرست دانشگاه (ج ۳، ص ۳۰۰) شناخته شده و در پایان ناقص است و دارای دیباچه ای است و به شماره ۳۲۴ در فهرست، ج ۳، کتابخانه مرکزی دانشگاه ثبت شده و با دیباچه ملاصدرا جمعاً از برگ ۱ تا ۳ مجموعه است. (فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه، ج ۳، ص ۲۹۹)

۲- صاحب ذریعه از نسخه ای که نزد آقای مجدالعلماء فرزند حاجی شیخ آقا رضا مسجد شاهی اصفهانی است یاد می کند. (الذریعه، ج ۴، ص ۳۶۴ و فهرست دانشگاه، ج ۳، ص ۳۰۰)

۳- نسخه کتابخانه دکتر اصغر مهدوی. این نسخه دفتر چهارم مجموعه شماره ۳۵۷

کتابخانه مذکور است. (نشریه مرکزی دانشگاه، ج ۲، ص ۱۱۵)
 ۴- نسخه کتابخانه مجلس سنا. این نسخه دفتر دوم مجموعه شماره ۲۲۹ کتابخانه مذکور
 و از کتب مرحوم بیانی است. (نشریه مرکزی، ج ۶، ص ۴۹۲)
دیباجه بر عرش التقدیس

در فهرست دانشگاه نسخه ای از عرش التقدیس معرفی شده که به خط مولی صدرای شیرازی است. در این فهرست ضمن معرفی عرش التقدیس از دیباجه صدرای شیرازی بر آن یاد کرده و درباره آن چنین نوشته است: صدرای شیرازی، دیباجه ای بر آن نوشته و آن را شناسانده و بسیار بستود.

آغاز دیباجه: هوالحکیم العلیم هذه رسالة شريفة الهیة و مقالة جلیلة ربانية سماه بعرض التقدیس فارق بین الحق والتدلیس طلعت عن مطلع العرفان والتحقیق ولمعت عن منبع الايقان والتدقیق.

انجام: ولكن الكل میسر لما خلق له، و كتب هذه الاحرف خادم القوى العالیة الروحانیة محمد بن ابراهیم الشهیر بالصدرا الشیرازی - احسن الله احواله - حامداً لله مصلياً علی نبیه مستغفر الذنبه. (فهرست دانشگاه، ج ۳، ص ۲۹۹)

حواشی

حاشیه التقدیسات = یا حاشیه عرش التقدیس

از مولی عبدالغفار گیلانی. صاحب ذریعه بنا به نوشته ریاض پاره ای از اثرهای او را یاد کرده و نوشته که صاحب ریاض آنها را نزد فرزندان گیلانی در رشت دیده است. (الذریعه، ج ۴، ص ۳۶۵ و ج ۶، ص ۴۶)

علم النبی (رساله...)

رساله ای است در باب اینکه علوم انبیا و اولیا و اوصیا علم لدنی است، با این تفاوت که در مورد انبیا به نام وحی و در مورد بقیه به نام الهام خوانده می شود؛ وی به روش عرفانی به شرح همین مسأله پرداخته و در ضمن آن بعضی از اصطلاحات صوفیه را شرح می دهد.

این رساله ضمن مجموعه ای است که در میان آن حاشیه بر حاشیه خفزی و شرح بعض کلمات علی (ع) می باشد که هر دو از میرداماد بود و شرح آن در جای خود آمده است.
 علم الواجب (رساله...)

در فهرست دانشگاه درباره رساله علم الواجب داماد چنین آمده: دانشمند داماد

استرآبادی در این رساله به روش خویش از دانایی خدا کاوش نمود.
 آغاز: بسمله بعدالحمد لمفیض العلم و واهب العقل والصلاة على افضل المرسلين و آله
 الطاهرين فيقول... محمد بن محمد المدعو بباقر الداماد الحسيني... ضابط مقام التحقيق في
 علم الواجب تعالى ان العلم قد يصدق على معناه المصدري الاضافي المعبر عنه بدانستن.
 انجام: والعلم التجددى لا يكون علماً حضورياً كما ارتكز في مدارك المحققين على ما فصل في
 زبرهم فتأمل.

نسخه‌ها

۱- نسخه‌ای است به شماره ۲۸۰ فهرست دانشگاه در میان مجموعه که به شماره یاد
 شده شناخته شده است.

۲- مجموعه شماره ۵۵ کتابخانه حاجی شیخ علی علوی یزدی. (نشریه مرکزی دانشگاه، ج
 ۴، ص ۴۴۴)

۳- مجموعه شماره ۲۹ کتابخانه دانشکده ادبیات اصفهان. (نشریه مرکزی، ج ۴، ص ۴۷۹)
 ۴- نسخه‌ای است که در میان مجموعه ۳۱۵۲ فهرست دانشگاه آمده و سومین رساله
 مجموعه (۴۷-۴۵) است که در اواخر قرن سیزده و اوایل قرن چهارده نوشته شده. (فهرست، ج
 ۱۱، ص ۲۱۰۸)

۵- نسخه‌ای است در میان مجموعه ۲۱۹۸ فهرست دانشگاه که در ۱۲۶۳ نوشته شده و
 رساله یازدهم مجموعه (۱۲۷-۱۲۶) محسوب است. (فهرست دانشگاه، ج ۹، ص ۸۸۰).
 ۶- صاحب ذریعه از نسخه‌ای که در کتابخانه تقوی دیده یاد می‌کند. (ذریعه، ج ۱۵، ص
 ۳۲۴) مخفی نماند کتابخانه تقوی را کتابخانه مجلس شورای ملی خریداری نمود.
 ۷- نسخه مجلس شورای ملی که در میان مجموعه شماره ۱۹۱۶/۲۰ فهرست آن
 کتابخانه است. (فهرست مجلس شورا، ج ۹، ص ۵۸۲)

عیون المسائل

دانشمند داماد استرآبادی در راشحه پانزدهم کتاب الرواشح السماویه خود از کتاب
 عیون المسائل یاد می‌کند، این کتاب در سه مبحث صلوٰه و طهارت و عبادت سخن گفته و بنا به
 نوشته عالم آرا پیش از ۱۰۲۵ تألیف شده است. در ذریعه (ج ۲، ص ۲۶۱) کتابی فقهی در
 طهارت و صلوٰه به نام الافق المبین یا الصراط المستقیم آورده و گوید: «مؤلف آن شناخته نشد
 جز آنکه از روی سبک نگارش می‌توان آن را به میرداماد نسبت داد». سپس گوید: «دور نیست
 که داماد در فلسفه و فقه دو کتاب به یک نام نگاشته باشد.» آنگاه آغاز آن را می‌آورد. مؤلف

ذریعه درج ۷، ص ۲۴۱ کتاب فقهی دیگر به نام خلعیه را معرفی می کند که در آن نیز پیرامون دوازده (الاثنی عشریة) مسأله فقهی از صلوٰة و طهارت و جز آن گفتگو شده آنگاه همان آغازی که در افق مبین فقه آورده بود باز می آورد و در پاورقی آن آقای منزوی نظری داشتند که ما در ضمن معرفی الافق المبین آن را آوردیم.

پس از نگرستن به معرفی عیون المسائل (ذریعه، ج ۱۵، ص ۳۸۲) باز آغاز افق مبین و خلعیه را آنجا دیدیم و یافتیم که باید این سه کتاب يك کتاب باشد و چیزی که سبب پیدا شدن این نامها گردیده نسخه های گوناگون بوده که یا به طور کلی نام رساله در آن نسخه ها دیده نشده و یا کاتب و ناسخ نام جعلی بر آن نهاده است.

هنگام بررسی فهرستهای دانشگاه با نام يك اثر فقهی دیگر از داماد آشنا شدیم و اینک گزارش آن را می آوریم:

در فهرست دانشکده حقوق (ص ۲۳۰) آمده: الاثنی عشریة از سید محمدباقر داماد استرآبادی است و چند مسأله فقهی و فلسفی در آن است. مخفی نماند که اثنی عشریه ای که در دانشکده حقوق آمده ناتمام است و فقط درباره چند مسأله فقهی گفتگو می کند؛ بنابراین اینکه مؤلف فهرست افزوده «و چند مسأله فلسفی» جای نظر است و باید آن چند مسأله فلسفی بخشی از رساله دیگر باشد و یا اینکه داماد مسأله های فقهی را از نظر فلسفی نیز بحث کرده باشد. علاوه بر این مؤلف فهرست گوید: اثنی عشریة دانشکده حقوق مانند اثنی عشریة کتابخانه مرکزی دانشگاه دارای پنج مسأله از مسأله های فقهی است. باز در فهرست دانشگاه (ج ۸، ص ۴۳۱) کتاب فقهی به نام عیون المسائل یا الاثنی عشریة یاد شده که آغاز آن با عیون المسائل ذریعه یکی است و متأسفانه ناتمام است و فقط از آغاز تا مسأله پنجم را دارد. پس از این بررسی و تطبیق نشانها و آغازها دانستیم که کتابهای الاثنی عشریة، الافق المبین در فقه، خلعیة فی الصلاة همان عیون المسائل است که سبب این نامگذاریهای گوناگون و درهم بودن نسخه ها می باشد.

آغاز: بسمله سبحانه و من جناب فضلك الاستیفاق یا علیم و یا حکیم اللهم انی للسان هذه الزمه (الذمه) المخدجه ان یوازی حقوق نعمك بالحمد.

انجام: المسئله الخامسه قضیه الاصل وجوب استحضار النیه فعلاً من كل اجزاء العبادة.... و نحن نقول انا فیقرع منها الوجود (تمت الكتاب).

در فهرست دانشگاه در معرفی الاثنی عشریة چنین نوشته شده:

فرزانه دانشمند شیعی محمدباقر داماد استرآبادی به پرسشهایی که هنگام درس از او

کرده اند پاسخها داده سپس آنها را گرد آورده در این دفتر گنجانده است و از آن پس از صراط مستقیم و افق مبین پرداخت. و آن در نسخه ما که نیمه کاره گذارده شده دارای پنج مسأله فقهی است: ۱- پاره ای از حکمهای وضو ۲- احداث تیمم از جنابت ۳- وجوب ترتیب در غسل جنابت ۴- وجوب نیت ایتمام بر مأموم ۵- وجوب استحضار نیت برای هر يك از اجزاء عبارت.

گذشته از اینها مسائل فلسفی و عرفانی هم دارد، مانند: مسأله منطقی تکرر اوسط در قیاس که ناگزیر نیست همه آن تکرار گردد.

آغاز: بسمله و من جناب فضلك الاستيفاق والاستيزاع يا عليم يا حكيم...
انجام: المسئلة الخامسة قضية الاصل وجوب استحضار النية... فيفتقر منها الوجود (تمت الكتاب) (فهرست کتابخانه مرکزی، ج ۵، ص ۱۷۶۰) این نسخه به خط خوش و پیداست که پس از مرگ داماد نوشته شده است. حاشیه های «منه» و «منه رحمه الله» به خط کاتب اصل نسخه دارد و در فهرست طوس و فاضلیه و سپهسالار نسخه ای از این یاد نگشت. (فهرست کتابخانه مرکزی، ج ۵، ص ۱۷۶۱)

نسخه ها

- ۱- نسخه ای از آن در نزد سید عبدالحسین حجت کوه کمری در کربلا (ذریعه، ج ۱۵، ص ۳۸۲)
- ۲- نسخه ای نزد سید محمد رضا تبریزی نجفی، الافق المبین، فقه (ذریعه، ج ۲، ص ۲۶۱).
- ۳- در فهرست دانشگاه، ص ۱۷۶۰ نسخه ای تحت شماره ۱۶۶۲ معرفی شده است.
- ۴- نسخه نفیسی در فهرست دانشگاه میان مجموعه ۱۸۳۷ شناخته شده که آن هشتمین رساله مجموعه و در کنار آن حاشیه هایی به خط داماد دارد و رساله نامبرده را نیز شاگرد او عادل بن مراد اردستانی نوشته است (فهرست، ج ۸، ص ۴۳۱).
- ۵- نسخه شماره ۱۰ د که در فهرست دانشکده حقوق، ص ۲۳۰ شناخته شده و گویا به دست یکی از شاگردان داماد نوشته شده است.

فضيلة سورة التوحيد

این رساله گویا غیر از تفسیر و غیر از شرح تمثیل علی (ع) به سورة توحید می باشد؛ این رساله ضمن مجموعه های ۱۸۳۷ و ۱۸۳۸ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است.

قانون العصمة و برهان الحکمة

در جلد نهم بخش اول از فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی چنین آمده:

قانون العصمة و برهان الحکمة، رساله ای است در منطق و بسیار مختصر. کاتب نسخه در آغاز و پایان نام این رساله را قانون العصمة نهاده و در بالای نخستین صفحه رساله (به خط کاتب) نوشته شده «قانون العصمة و برهان الحکمة فی فنّ المنطق لعلّه من تصنیفات میرداماد اعلی الله مقامه» ولی در هیچ یک از مراجع به نام این رساله و نسبت آن به میرداماد دست نیافتیم. این رساله دارای عنوان خاصی برای مطالب نیست و فهرست اجمالی مطالب آن از این قرار است: مقدمه: در تعریف منطق، تصورات، تصدیقات، قیاس، شروط اشکال قیاس و مواد قیاسات.

مفصل ترین بخش رساله بخش آخر است؛ و در کنار رساله حاشیه هایی از مؤلف با نشان «منه» آمده و نیز حاشیه هایی به فارسی و بدون امضاء می باشد.

آغاز: بسمله، اقوم قانون برهان الحکمة الحمد لله الذی برهن ببراهین الحکمة انوار شمس عقول العقلاء و الصلوة علی الذی قن بقوانین العصمة اسرار نفوس فحول العلماء و کل من اله الانمة المعصومین عین بایامن الهدایة انظار رؤس اصول السعداء اما بعد فهذا غایه تلخیص مذهب العصام و نهایة تخلص مذهب القوام تبصرة لمن استبصر لحسن الاعتقاد بقوانین العصمة عن الخطاء من افهام الکرام و تذکرة لمن استنصر لخیر الاجتهاد ببراهین الحکمة علی البهاء من افهام العظام مقدمة المنطق علم عصمی باحوال المعقول الموصل الی المجهول. انجام: اذ البرهان والحمد لله العاصم للمعانی عن الخطا فی البیان تم قانون العصمة بعون الله الخالق و الملك القادر علی کل شیء. نسخه:

نسخه مجلس شورا جزء مجموعه ای که در فهرست مجلس تحت شماره ۱۸۲۰ به ثبت رسیده و دفتر پنجم از مجموعه مزبور (ص ۷۹-۹۲)

قبسات

مشهورترین اثر داماد است؛ میرداماد در این کتاب پیرامون حدوث و قدم عالم سخن گفته و در آن اندیشه نوین فلسفه «حدوث دهری و سرمدی» خود را پا برجا نموده است. وی در دیباجه قبسات گوید: یکی از یاران از من خواست تا در این مشکل (حدوث و قدم عالم) که دلیلهای گوناگون متناقض بر آن آورده شده و ابن سینا درباره آن گفته که مسأله حدوث و قدم عالم از هر دو سو جدلی بوده و برهان پذیر نیست، اندیشه و نظر خود را باز گویم.

سید داماد، قبسات را در سال ۱۰۳۴ به پایان رسانیده و جمله «کوکب الحق وامض»

ماده تاریخ فراغت است. در صورتی که قاف کلمه «الحق» بدون شده (يك قاف) در حساب بیاید.

عبارت یاد شده بخشی است از يك بیت از شعرهایی که مؤلف به مناسبت پایان یافتن قبسات سروده و در آخر آن ثبت کرده که اکنون می‌نگرید:

کتاب کنور بدا فی سماء حوی کل باب من العلم غامض
اذا کنت للحق تبغی سبیلاً فها طور برهانه فقی ناهض
فان شئت ورخ علی لمح و مض وان شئت قل کوکب الحق وامض

قبسات در سال ۱۳۱۵ در ایران به مباشرت و کوشش شیخ محمود بروجردی با چندین رساله دیگر از مؤلف و دیگران به چاپ رسیده است.

آغاز: الحمد لله الواحد الاحد الصمد المصمود مهین کل وجود وجاعل کل موجود.
انجام: وسقیاه علی النصب الا علی حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً داعياً املاً راجياً والحمد لله حق حمده.

(الذریعه، ج ۱۷، ص ۳۲ و کشف الحجب ذیل کشف الظنون و (فلوکل) ۶۷ و فهرست مجلس شورای ملی، ج ۴، ص ۱۹۷ و ج ۵، ص ۴۲۸)

نسخه‌های خطی

۱- نسخه‌ای است در کتابخانه مدرسه سپهسالار به خط عبدالمطلب بن شاه منصور یزدی که سال تالیف آن را سال ۱۰۳۴ نوشته و بر کنار این نسخه حاشیه‌هایی با نشان «منه مدّ ظله العالی» آمده است. (ذریعه، ج ۱۷، ص ۳۲)

۲- نسخه‌ای از قبسات به خط صدرای شیرازی در نزد صاحب روضات بوده و در روضات از آن یاد می‌کند و می‌گوید: حاشیه‌هایی از صدرای شیرازی به خط خودش در این نسخه نوشته شده و این هنگامی بوده که صدرا قبسات را نزد داماد می‌خوانده است. (ذریعه، ج ۱۷، ص ۳۲)

۳- نسخه شماره ۲۱ دانشکده ادبیات اصفهان که در قرن یازدهم نوشته شده و در سال ۱۰۴۸ با نسخه خط مؤلف مقابله شده و در جمادی الاولی همین سال مقابله پایان یافته است. (نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، دفتر پنجم، ص ۳۰۰)

۴- در مدرسه بروجردی نسخه‌ای از قبسات وقف شده و در آن نوشته شده که تاریخ شروع مؤلف در روز تولد حضرت رسول سال ۱۰۳۴، تاریخ فراغ در ششم شعبان همین سال (۱۰۳۴) بوده است. (ذریعه، ج ۱۷، ص ۳۲)

نسخه‌های کتابخانه مجلس

- ۱- نسخه‌ای است که در تاریخ ۱۰۶۱ نوشته شده و به شماره ۱۴۷۸ فهرست و شماره دفتر ثبت ۱۳۲۲۳ شناخته شده. حاشیه از مؤلف دارد. (فهرست، ج ۴، ص ۱۹۷)
- ۲- نسخه‌ای است به خط شکسته نستعلیق نصرالدین محمدرضوی که در سال ۱۰۶۳ نوشته و به شماره ۱۹۲۷ فهرست و شماره دفتر ثبت ۲۷۸۵۹ شناخته شده و حاشیه از مؤلف با نشان «منه» دارد. (فهرست، ج ۵، ص ۴۲۸)
- ۳- دو نسخه که در قرن دوازده نوشته شده به شماره‌های ۱۹۲۸ و ۱۹۲۹ فهرست شناخته شده است. حاشیه از مؤلف با نشان: «منه - منه قدس سره» دارد. (فهرست مجلس، ج ۵، ص ۴۲۹)

نسخه‌های دانشگاه

- ۱- نسخه‌ای است که در قرن یازدهم نوشته شده و به شماره ۵۳۹۰ فهرست شناخته شده است (حواشی با نشان منه) (فهرست دانشگاه، ج ۱۵، ص ۴۲۳)
- ۲- نسخه نوشته شده در دهم ربیع الثانی سال ۱۰۶۷ با حواشی به نشان «س.م.س» منه سلمه الله به شماره ۱۶ فهرست و ۷۵۲۸۹ ثبت در کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران می باشد و جزو کتابهای خطی امام جمعه است. (فهرست نسخه‌های خطی امام جمعه)
- ۳- نسخه‌ای به خط محمدباقر قزوینی که در محرم ۱۲۸۹ نوشته و به شماره ۴۰۵۵ فهرست شناخته شده، حاشیه دارد. (فهرست، ج ۱۳، ص ۳۰۳۹)

نسخه‌های کتابخانه ملی

- ۱- نسخه کتابخانه ملی این نسخه به شماره ۹۴۰ ف در فهرست آن کتابخانه آمده و خصوصیات آن معرفی شده است. (فهرست کتابخانه ملی، ج ۲، ص ۴۸۰)
- حاشیه‌ها

میرداماد به گواه قبسات چاپ شده و نسخه‌های خطی که در روزگار او نوشته شده بر قبسات خود حاشیه دارد. چیزی که هست گویا این حاشیه‌ها در يك جا گردآوری و تدوین نشده است.

حاشیه قبسات

از شاگرد داماد صدرالمتألهین شیرازی در ذریعه از این حاشیه نام می برد و گواه ذریعه است نسخه‌ای که در نزد صاحب روضات به خط صدرای شیرازی بوده و بر آن حاشیه‌هایی نیز به خط خود نوشته است. (ذریعه، ج ۱۷، ص ۳۲).

شرحها

شرح القبسات: گزارش مبسوطی است در حدود هشتاد هزار بیت بر قبسات سید داماد از محمد فرزند علی رضا آغا جانی که از شاگردان صدرای شیرازی بوده.

تاریخ تألیف این شرح (شرح قبسات) سال ۱۰۷۱ است. صاحب ذریعه گوید: این شرح در کتابخانه سیدجلال محدث و کتابخانه مجلس شورای ملی و نسخه اصل آن نزدیکی از تاجران موجود است. و از برای شارح کتابی به نام الانوار الشاهیه که خود آن را در کتابخانه مدرسه بروجردي دیده یاد می کند. مخفی نماند که شرح قبسات موجود در کتابخانه مجلس در فهرست آن آمده و شارح شناخته نشده جز اینکه نشانی داده که از شاگردان صدرای شیرازی است و شرح یاد شده زمانی متعلق به کتابخانه مولی محمد باقر مجلسی بوده. (فهرست مجلس، ج ۴، ص ۱۹۱)

گویا هنگام مرتب ساختن حرف «قاف» ذریعه (ج ۱۷) توجهی به حرف «ش» نشده است. زیرا در جلد ۱۷، ص ۳۲ ضمن معرفی قبسات گوید: شیخ محمود بروجردي که مباشر چاپ قبسات است در پایان قبسات آورده که در استرآباد شرح مبسوطی در حدود هشتاد هزار بیت از یکی از شاگردان صدرای شیرازی دیده که تاریخ تألیف آن (شرح قبسات) سال ۱۰۷۱ بوده است.

بنابر این شرح یاد شده در مجلس و نیز شرح یاد شده در ذریعه همان شرح محمد آغا جانی است و در آن تردیدی نیست. (ذریعه، ج ۱۳، ص ۳۹۰)

القضبات

رساله ای است در بیان خلق اعمال از میرداماد. صاحب ذریعه از آن یاد می کند و از آن نشان درستی نمی دهد جز آغازی که دارای تحمید و تصلیه است و آن هم با تحمید و تصلیه ایقاظات و خلق الاعمال و برخی دیگر از رساله های داماد مطابقت دارد (الایقاظات دیده شود). آغاز: الحمد لله رب العالمین حق حمده، والصلوة علی خیرته من خلیفته محمد والمعصومین من عترته. (ذریعه، ج ۱۷، ص ۱۵۵)

قواعد و تحقیقات...

قواعد و تحقیقات منه (از داماد) فی عدم تبعض العباد بالوجوب والاستحباب و فی العبادة الکامله. دو بند است و به عربی با نشانه «منه دام ظلّه العالی الی یوم الدین» سپس بند دیگری در بداء از همو به خط شاگردش. (نشریه ۶، ص ۴۷۷)

ظاهراً داماد رساله ای در بداء دارد غیر از نبراس الضیاء که در بالا اشاره شدم و نسخه

دیگر در ص ۴۹۴ همین نشریه که دفتر اول مجموعه شماره ۲۳۴ است معرفی شده. بنابر این باید يك اثر مستقل محسوب شود یعنی ظاهر آن است که این خود رساله ای است در باب پداء که به اختصار نگارش یافته است.

قوس النهار

دفتر ۱۴ از مجموعه ش ۲۹ کتابخانه دانشکده ادبیات اصفهان، رساله ای است که به نام فوق ذکر شده است. (نشریه شماره ۴ دانشگاه، ص ۴۷۹). رجوع کنید به رساله نصف النهار داماد در همین کتاب.

قیاسات حق الیقین

در تاریخ عالم آرای عباسی (ج ۱، ص ۱۴۷) از کتابی بدین نام از تألیفات داماد یاد شده است و رجوع به حق الیقین در همین کتاب شود.
کتاب دعا

کتابی است در ادعیه مسنونۀ ماه رمضان؛ نسخه این کتاب نزد حاجی سید جعفر میردامادی است که یاد آن در عنوان «جنگ» گذشت. این ادعیه در حدود صد صفحه می باشد و با توجه به اینکه در معرفی جنگ یاد کردیم که آن هم صد صفحه است و نزد شخص مذکور می باشد؛ بنابراین ممکن است کتاب دعا همان جنگ مذکور باشد.

لطائف غیبیه

لطائف غیبیه از تألیفات میرسید احمد عاملی داماد و شاگرد محقق داماد می باشد ولیکن در فهرست نسخه های خطی آقای مشکاة به دانشگاه تهران آمده که این رساله از آثار میرداماد می باشد و مسلم است که این نسبت صحت ندارد. (فهرست دانشگاه تهران، تألیف آقای منزوی)

مخزن الاسرار

در فهرست کتابخانه ملی آمده از: میرمحمدباقر داماد تألیف قرن دهم. هـ. ق.
میرداماد در این رساله مباحث دینی و فلسفی و عرفانی را به نظم کشیده است و جای آن از صفحه ۳۷۲-۳۹۲ اصل مجموعه است.

آغاز: بسم الله الرحمن الرحيم، فاتحه مصحف امید و بیم.

انجام: همچو مه از مشک تر شب فروز زلف شبش بخشی و سیمای روز
و دفتر پنجم از مجموعه شماره ۶۹۱ می باشد. (فهرست کتابخانه ملی، ج ۳، ص ۱۹۶).
ظاهراً اشتباه است و داماد همچو تألیفی ندارد.

مشرق الانوار = دیوان اشراق

داماد استرآبادی به پیروی از مخزن الاسرار نظامی، مثنوی مشرق الانوار را در شرح حال خویش بساخت و در آن گوید:

بیست مرا سال به دور قمر لیک به دانش زخرد پیرتر
این مثنوی در میان دیوان او به سال ۱۳۴۹ شمسی در اصفهان به چاپ رسید. (ذریعه، ج ۹/۱، ص ۷۶)

نسخه‌ها

۱- ذریعه از نسخه کتابخانه فخرالدین یاد کرده است. این نسخه در میان مجموعه‌ای در دانشگاه است.

۲- نسخه به شماره ۲۱۴۴ در دانشگاه است که در فهرست، ج ۹ شناخته شده و به خط محقق داماد است.

المعلقات علی تقویم الایمان

دانشمند داماد استرآبادی بر کتاب تقویم الایمان خود تعلیقه‌ای بساخت و در آن علاوه بر بررسی درباره آفریدگار و آفریده روایت‌هایی که دلالت بر امامت حضرت علی (ع) دارد از طریق سنیان نقل نموده است. در دیباجه این تعلیقه این جمله آمده: هذه معلقات علی کتاب تقویم الایمان و هو کتاب التصحیحات والتقویمات ...

تذکر ضمیر به اعتبار این است که مرجع آن کتاب تقویم الایمان است که بنا به نوشته‌ای که در پاره‌ای از آثار میر و فهرستها آمده تقویم الایمان به نام التصحیحات والتقویمات نیز نامیده شده است، لذا در عبارت مشکلی نیست که برای گشودن آن اندیشه‌ای بکار بریم همچنانکه در ذریعه گمان آن رفته است. در فهرست دانشگاه درباره آن چنین آمده:

میرداماد بر تقویم الایمان یا تصحیحات و تقویمات خود تعلیقه‌ای به نام «معلقات تقویم الایمان» نوشت و این را در دیباجه همین معلقات آشکارا گفت. در ذریعه آن را در عنوانهای: التصحیحات والتقویمات و حاشیه تقویم الایمان و شرح تقویم الایمان آورده است. (ذریعه، ج ۴، ص ۶ و ۱۳)

آغاز: بسمله والاستیفاق من العزیز العلیم الحمد کله لله رب العالمین و بعد فاخلأ الحقیقه هذه معلقات علی کتاب تقویم الایمان و هو کتاب التصحیحات والتقویمات الذی فیه تسویه الفلسفة الایمانیه و تقویم الحکمة الیمانیة و فیه البحث عن واجب الوجود. (فهرست دانشگاه، ج ۳، ص ۳۶۴)

نسخه‌ها

۱- نسخه‌ای از آن به شماره ۳۶۲ فهرست و ۸۶۱ دفتر ثبت کتابخانه مرکزی دانشگاه معرفی شده و شماره دوم مجموعه‌ای است که در روزگار داماد و پس از او نوشته شده و بر کنار آن حاشیه‌هایی با نشان «منه دام ظلّه العالی یا منه قدس سره» نوشته شده است. (فهرست دانشگاه، ج ۳، ص ۳۶۴)

۲- نسخه دیگر در دانشگاه میان مجموعه‌ای به شماره ۱۸۳۷ معرفی شده که در روزگار داماد نوشته شده و آن به خط شاگرد او میرعلی دوست بن محمدنوشته شده. این رساله شماره ۳ مجموعه (۱۸۹-۲۰۱) است (فهرست دانشگاه، ج ۸، ص ۴۳۶)

۳- نسخه کتابخانه آستان قدس که در ضمن شماره‌های ۲۲۲ و ۲۳۳ فهرست آن کتابخانه معرفی شده است. (فهرست آستان قدس، ج ۱، ص ۹ و ۶۸)

المعلقات علی السبع الشداد

حاشیه‌ای است از داماد بر کتاب السبع الشداد خویش. نسخه‌ای از این حاشیه به خط شاگرد مؤلف عبدالغفار گیلانی در کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است که در روزگار داماد نوشته شده و نگارنده این تعلیقه را در ذیل کتاب السبع الشداد معرفی کرده‌ام و گزارش آن در فهرست دانشگاه، ج ۸، ص ۴۷۵ ضمن مجموعه شماره ۱۸۶۸ آمده است.

معنی القدرة

دفتر ۱۳ مجموعه شماره ۲۹ کتابخانه ادبیات اصفهان (نشریه شماره ۴ دانشگاه، ص ۴۷۹)
مقالتان فی الفلسفه

آقای محفوظ در یادداشت‌های خود کتابی بدین نام از آثار میرداماد شناخته که نسخه آن را در کتابهای مرحوم بیانی که به کتابخانه مجلس سنا فروخته شده دیده است.

نبراس الضیاء فی شرح باب البداء

محقق داماد در این رساله پیرامون مسأله بداء که یکی از مسأله‌های فلسفه الهی و کلامی است سخن گفته است. داماد سخنان خود را با عنوانهای: تعقیب، استبصار، تذلیل، شک و تحقیق، تذکره، تکشاف، تفصله، استیقاظ، استصباح، لحاقه، استتمام، استضاءه، رانحه و تکمله آورده است.

در آغاز این رساله سخن از تقیه به میان آمده و بر امام رازی خرده گرفته است؛ داماد این رساله را به خواست محمدحسین چلبی شاگرد خود نوشته است.

آغاز: سبحانک اللهم و بحمدک تعالی جدک و تعظم مجدک... اما بعد... محمدبن محمدیدعی

باقرالدمااد الحسینی... يقول ان الحق (الصدیق) الصراح والدين القراح ذاكرنی... فی البداء فالتمس... انی... آتیکم بنیراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء.

انجام: انما یصلحون علی استعمال تصاریف البداء فی الاجال... و فی خوارق العادات التي هی علی خلاف مذهب الطبیعه دون ما یجرى من متجددات الكون والفساد علی هذا تمت الكتاب.

نسخه‌ها

۱- نسخه‌ای است در دانشگاه که در سال ۱۰۷۷ نوشته شده و در میان مجموعه‌ای است به شماره ۲۰۲۱ فهرست شده و رساله دوم مجموعه (ص ۸۴-۱۴۳) شناخته شده (فهرست دانشگاه، ج ۸، ص ۶۳۸)

۲- نسخه‌ای است در دانشگاه که در قرن ۱۳ و ۱۴ نوشته شده در میان مجموعه‌ای است به شماره ۳۱۵۲ و رساله دهم مجموعه (ص ۱۶۵-۲۸۳) شناخته شده در کنار آن حاشیه‌هایی از نوری دارد. (فهرست، ج ۱۱، ص ۲۱۱۰)

۳- نسخه‌های شماره ۲۱۰۷ و ۳۱۰۵ و ۳۳۲۴ ضمن سه مجموعه در فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه، ج ۱۱ و ۱۲ معرفی شده است.

۴- نسخه‌ای است در دانشگاه که در سال ۱۲۹۲ نوشته شده میان مجموعه‌ای به شماره ۳۳۲۴ و رساله دوم مجموعه (ص ۲۰۹-۳۲۵) شناخته شده (فهرست دانشگاه، ج ۱۱، ص ۲۳۱۰)

۵- نسخه‌ای است در دانشگاه که در تاریخ ۱۲۹۴ نوشته شده در میان مجموعه به شماره ۵۱۰۵ و رساله سوم مجموعه (ص ۷۸-۱۴۵) شناخته شده. (فهرست دانشگاه، ج ۱۵، ص ۴۱۱۴)

۶- نسخه‌ای است در کتابخانه مجلس شورای ملی در میان مجموعه‌ای به شماره ۱۷۸۵ و دومین رساله مجموعه (۲۷۳-۳۶۰) شناخته شده است. (فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۹/۱، ص ۲۸۸)

نصف النهار

رساله‌ای است از میرداماد و در این رساله درباره نصف النهار و ارتباط آن با احکام اسلامی بحث شده است؛ ممکن است این رساله همان رساله قوس النهار او باشد. این رساله ضمن مجموعه‌ای است که به شماره ۲۵۱ خصوصی و ۵۶۷۰ عمومی در کتابخانه آستان قدس وجود دارد.

رسائل

نامه میرداماد به اعتمادالدوله

صاحب ذریعه در معرفی خلصة الملكوت از کلمات الشعرا داستانی آورده بود که در آن از تیزهوشی اعتمادالدوله حاتم بیگ سخن رفته و می‌رساند که اعتمادالدوله اهل ادب و فضیلت و در ساختن ماده تاریخ توانا بوده است که به اشاره شاه ماده تاریخی برای خلصة الملكوت بداهه می‌سازد. وی با میرداماد در مجلسها و محفلهای علم و دانش مأنوس بوده است و گویا همین اعتمادالدوله باشد که محقق داماد برایش نامه نوشته و در فهرست دانشگاه شناخته شده و درباره آن نوشته است: نامه سیدداماد به همین اعتمادالدوله به فارسی و در آن از شارع نجات خود یاد کرده است.

نسخه: این نسخه در میان مجموعه ۴۶۰۲ فهرست دانشگاه است که در سده ۱۱ نوشته شده و شماره ۱۸ مجموعه می‌باشد. (فهرست، ج ۱۴، ص ۳۵۳۱)

نامه شیخ بهایی به میرداماد

در فهرست مجلس چنین آمده: در این نامه دوستانه شیخ بهایی از میرداماد خواسته که با یکدیگر مکاتبه کنند.

آغاز: صورت مکتوب رسله بهاء المله الی السید الاجل امیر محمدباقر..... الی ما استقر علیه العرف العالم و استمر به الرسم بین الانام من توشیح.....
انجام: والسلام علیکم وعلی الساکنین ببابکم و اللاتذین باعتبارکم ورحمة الله برکاته، و شماره ۱۸ مجموعه (۳۳۷-۳۳۹) می‌باشد. (فهرست، ج ۱۴، ص ۳۵۳۳)

نامه صدرای شیرازی به محقق داماد

نامه صدرای شیرازی به سید داماد، به فارسی و این جز نامه عربی ناقص دنبال نسخه اثبات النبوة است.

او در این نامه فارسی از خود به نام «محمدالمشهر بصدرای شیرازی» یاد کرد و سید داماد را بسیار ستوده و اشاره کرده....

آغاز: صورت کتابتی که نواب صدرالمحققین به نواب مستطاب سیدالحکماء و ثالث المعلمین میرمحمدباقر داماد نوشته، بسمله قسم بمبدئی واجب الوجود که به اقتضای حکمت ازلی....
انجام: وچندین مقاصد علمی و مطالب حکمی.... صورت کتابت به اختتام رسید. (نشریه مرکزی، ج ۲، ص ۱۷۸) این نامه دفتر شماره ۱۰ مجموعه شماره ۳۶۴ کتابخانه دکتر اصغر مهدوی است.

نامه داماد به میرزارضی

داماد استرآبادی این نامه دوستانه را به میرزارضی صدارت پناه نوشته است.
آغاز: کتابت که میرمحمدباقر داماد سلمه الله تعالی به میرزا رضی صدارت پناه نوشته بود.
بسمله:

به صدر صفه امکان زهی شبیه عدیم به روز مجلس دانش زهی عزیز نظیر
ادوار مدارات جاه و جلال... را مسیر بر درجات نطاقت بارگاه... آن مقتدای جواهر
قدسیه... مقصود بوده.

انجام: از اقالیم و نفاد تو توقف را خروج در گلستان بقای توتناهی راز کام و ناسک مناسک دعا
میرمحمد باقر داماد حسینی.
نسخه: نسخه به شماره ۳۰۳ به خط نستعلیق از روزگار داماد در کتابخانه مرکزی دانشگاه
است. (فهرست کتابخانه مرکزی، جلد سوم، بخش دوم، ص ۷۰۴-۷۰۵)

نامه به سعدالدین معلم

این نامه که از طرف شاه عباس و به انشای میرداماد می باشد به سعدالدین معلم
خوندگار روم نوشته شده و در آن راجع به خان احمدگیلانی دستوری داده است.
نسخه ها

- ۱- از این نامه نسخه ای ضمن نسخه های خطی خان ملک ساسانی در نشریه کتابخانه
مرکزی دانشگاه تهران، دفتر پنجم، ص ۱۲۶ معرفی شده است.
- ۲- نسخه مجموعه منشآت، شماره ۱۱۷ (۲۱ ب) دانشکده ادبیات دانشگاه تهران
(فهرست دانشکده ادبیات، ص ۴۴۸)

نامه شاه عباس به شریف مکه انشاء محقق داماد

در فهرست دانشگاه نامه ای شناخته شده که آن را شاه عباس به شریف مکه نوشته
است و در فهرست گوید انشاء این نامه از میرداماد است.

آغاز: بسمله و به نستمد و الیه زلفی. انشاها ادام الله ظلال مجده و هده حسب الحکم الاشرف
المطاع نغده هوا الله فی الاقطاع و الارباع الی شریف مکه. بسمله والاعتصام بالحکیم العلیم
طلاع تهامة الحمد زواهر طول الله الذی جعل البیت مثابته للناس.
انجام: و نعمه الصدق الداعین للدولة العباسیة الصفویة الموسویة الحسنیة خلدها الله تعالی
بالتضلیل علی البریه محمدین محمدالموعود بباقر الداماد الحسینی ختم الله تعالی علی مسند
الافادة و الافاضة والاجتهاد... کتبه العبد الاقل ابو الفتح الجیلانی.

نسخه همان است که ابوالفتح گیلانی برای کتابخانه سلطان العلماء نوشته (فهرست، ج ۸، ص ۴۳۳). این نامه ضمن مجموعه شماره ۱۸۳۷/۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران می باشد. نامه میرداماد به شوشتری

از سخنان سیدداماد در این نامه چنین استفاده می شود که مولا عبدالله شوشتری اندیشه بحث و جدال با داماد را داشته و بر او خرده گیری بسیاری نموده است. محدث قمی تمام این نامه را در فواید الرضویه آورده و گوید میرداماد این نامه را برای بعضی از اجلاء علماء نوشته است.

ما نیز این نامه را به عنوان يك نمونه از سبك نگارش میرداماد می آوریم. آغاز: عزیز من جواب است این نه جنگ است کلوخ انداز را پاداش سنگ است
انجام: نه امروزی والی الله المشتکی والسلام علی من اتبع الهدی.
نسخه ها

۱- نسخه مجلس، ج ۹/۱، ص ۴۲۳

۲- نسخه ای است در دانشگاه که در نیمه دوم و سده یازده نوشته شده و در میان مجموعه به شماره ۲۱۴۵ فهرست شناخته شده و سومین شماره مجموعه (ص ۶۴) محسوب است. (فهرست دانشگاه، ج ۹، ص ۸۳۸)

۳- نسخه ای است در میان مجموعه ۴۶۰۲ فهرست دانشگاه که در سده ۱۱ نوشته شده و شماره چهارم مجموعه (۲۵۱-۲۵۰) محسوب است. (فهرست دانشگاه، ج ۱۴، ص ۳۵۳۱)
۴- در حاشیه نسخه شماره ۲۵۹۱/۷۹ کتابخانه مرکزی دانشگاه نیز همین نامه وجود دارد.

بخش چهارم

عقاید و آراء خاص محقق داماد

یکی از شخصیت‌های علمی اسلامی که در عصر خود، موفقیت علمی و اجتماعی پراهمیتی داشته و آثار پرارجی در رشته‌های مختلف دانش‌های زمان خویش به یادگار گذاشته ولی مع الاسف آنچنان که شایسته مقام علمی اوست درباره وی، تحقیق کافی به عمل نیامده است و حتی می‌توان گفت که جنبه‌های تحقیقاتی و شخصیت علمی او برای متاخران نیز ناشناخته مانده است، دانشمند بزرگ محمدباقر بن محمد ملقب به داماد - محمد بن محمد مدعو باقر الداماد - است^۱.

شاید یکی از علل مهم ناشناختگی محقق داماد، مغلق نویسی و ناروانی و سبک و روش وی در مولفات باشد؛ از این گذشته میرداماد همواره خود را برتر می‌شناخته و این خصیصه در مطاوی سخنانش به طور آشکار به چشم می‌خورد؛ و بعید نیست همین امر، موجب عدم تمایل دیگران در تحقیق و تتبع آثار و افکار او گردیده باشد. و ممکن است علاوه بر این، متنوع بودن آثارش نیز عامل دیگر ناشناخته ماندن وی باشد. ولی به هر حال همانطور که در ترجمه احوال وی اشاره شد، مقام علمی و شخصیت روحانی این دانشمند بزرگ به طور اجمال و بسیط معلوم بوده و همواره مورد احترام معاصران و متاخران قرار داشته است و در کتب تراجم احوال با

۱. به فصل «اسم و نسب داماد» در همین کتاب رجوع کنید.

احترام از او یاد شده است.

البته تتبع علمی و تحقیقی پیرامون شخصیتها، کاری است تا حدی تازه و سابقه فراوانی ندارد و مقصود ما از مجهول ماندن شخصیت داماد نیز بررسی احوال و افکار وی به صورت علمی است که با اینکه بسیاری از دانشمندان اسلامی در دوره اخیر مورد مطالعه و تحقیق دانشمندان شرق و غرب قرار گرفته اند، مع الوصف تاکنون کار تحقیقی درباره آثار و افکار محقق داماد صورت نگرفته است.

بی شک محقق داماد را در دانشهای مختلف فلسفی و کلامی و فقهی که علوم مختلف مورد مطالعه و تحقیق وی بوده است، نظرها و عقایدی است که خاص خود او بوده و جنبه استنباطی و اجتهادی داشته است؛ میرداماد از دانشمندانی نیست که تنها دانشهای زمان خود را درست آموخته و به جمع آوری عقاید و آراء متقدمان و أحياناً معاصران خود پرداخته و همه همت خود را بر آن گماشته باشد که آنچه را دیگران اندیشیده و بیان داشته اند فراگیرد و آن را به دیگران بیاموزد و خود هیچ نظر خاصی و استنباط مخصوصی نداشته باشد. بلکه بحق او یکی از صاحب نظران و متفکرانی است که پس از آموختن فرهنگ و دانش عصر خویش، آن آموخته را درست تحلیل کرده و با هوش و فکر عمیق و ذهن تیز بین خویش از تلفیق و ترکیب افکار دیگران فکری نو و فلسفه و اندیشه ای جدید آورده که همان اساس و پایه فلسفه و فرهنگ شیعه و ایران در قرون بعد از آن قرار گرفت.

و تا آنجا که به کار نگارنده مربوط می شود در ضمن بحث از آراء میر و تحلیل آثار وی نکاتی از این سیر تاریخی فکر فلسفی را روشن خواهیم ساخت؛ ولی این نکته مسلم است که نه تنها فلسفه و فکر خاص محقق داماد مبنای تحقیق و فلسفه شاگردان دانشمند او بخصوص حکیم عالیقدر ملاصدرای شیرازی قرار گرفته بلکه اثر فکر و سبک نگارش و تعبیرات خاص وی در آثار و نوشته های فرقه های نوظهور مذهبی همچون شیخیه و بابیه و بهائیه اثر آشکاری گذاشته است.

در باب اینکه اصفهان و دانشمندان آن و بخصوص محقق داماد در عصر صفوی نحله یا مکتب فلسفی خاصی بوجود آورد که پایه و اساس فکر و فلسفه در ایران تا عصر انقلاب مشروطه گردید، تردید نیست؛ بلکه تحقیقاتی که بعضی از دانشمندان معاصر کرده اند مؤید این مدعا است که نه تنها سیر فکر فلسفی در عصر صفوی یعنی پس از حمله مغول در ایران و نزد دانشمندان ایرانی متوقف نمانده بلکه در عصر مزبور عصاره همه افکار فلسفه یونانی و ایران باستان و تعلیمات اسلامی و اصول افکار شیعی توسط دانشمندان نامدار آن زمان به صورت

فلسفه کمال یافته ای نضج گرفت و اساس این نحله فلسفی خاص بخصوص به کوشش محقق داماد پی ریزی شد و به دست شاگردان عالیقدرش بخصوص ملاصدرا تکامل یافت و همان فکر و فلسفه است که در ادوار بعد از صفوی نیز بلامعارض حاکم بر فکر و فلسفه ایران بوده و همه دانشمندان و فلاسفه متأخر از آن سرچشمه فیض علمی بهره مند بوده اند.

به هر حال با مطالعه و تحقیقی که نگارنده در حد وسع خود در آثار محقق داماد و نوشته دیگران در بیان عقاید وی کرد، به این نتیجه رسید که این دانشمند بزرگ در بسیاری از مسائل عقلی و نقلی صاحب عقیده و استنباط و دارای نظر و رأی خاص است. در اینجا به پاره ای از مسائل علوم عقلی و نقلی که به نظر می رسد داماد را در آن تحقیق خاص یا عقیده ای مخصوص است اشارت می کند و ابتدا مسائل عقلی و سپس مسائل فقهی خاص وی را بررسی می نماید.

۱- مسأله وجود در دهر یا حدوث دهری

۲- مسأله خلق عالم یا ربط حادث به قدیم

۳- مسأله جبر و اختیار یا مسأله خلق اعمال

۴- مسأله پدء

۵- نظریه خاص وی در مسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت که شاید تفسیر خاص وی از اصالت ماهیت در بیان حقیقت وجود، اساس نظریه ملاصدرا در باب اصالت وجود قرار گرفته باشد. به نظر نگارنده، محقق داماد در هر یک از مسائل مذکور دارای عقیده و نظری خاص بوده که بیش از همه مسأله «حدوث دهری» مورد بحث و شرح و تفسیر و نقد محققان معاصر و بعد از میر قرار گرفته است. البته چنانکه گفتیم محقق داماد را نظرات خاصی در فقه و سایر دانشها نیز هست که پس از بررسی مسائل فلسفی و کلامی به ذکر آنها می پردازیم. اینک مسأله دهری یا حدوث دهری را ابتدا مورد مطالعه قرار داده آنگاه به دیگر مسائل مذکور می پردازیم:

وجود دهری یا حدوث در دهر

تحقیق درباره این موضوع و تبیین نظر محقق داماد به بررسی مختصری درباره زمان و مطالعه عقاید مختلف در مورد مسأله مزبور نیاز دارد. در اینجا ما خلاصه ای از بحث زمان را به نقل از کتاب کشاف اصطلاحات الفنون که حاوی عقاید دانشمندان تا بعد از زمان میرداماد است می آوریم و سپس اصل مسأله را از نظر میرداماد مطالعه می کنیم:

زمان

درباره حقیقت زمان اقوالی است. بعضی متقدمان از فلاسفه گویند: زمان، جوهری

است مجرد از ماده نه جسمی مقارن با آن، و بذاته واجب است و قبول عدم نمی کند، زیرا اگر معدوم گردد عدمش بعد از وجود آن است و این «بعدیت» نمی تواند با قبل خود اجتماع کند و این قسم بعدیت، زمانی است و بر این تقدیر با معدوم شدن زمان نیز زمان، موجود است و این امر بذاته محال است، بنابراین زمان واجب بذاته است. به هر حال اگر حرکت در آن وقوع یابد و اجزاء آن حرکت را با این امر واجب نسبتی باشد آن را زمان گویند و اگر حرکتی در آن روی ندهد آن را دهر نامند. و این عقیده را به این دلیل مردود دانسته اند که این استدلال، عدم زمان را پس از وجود آن ممتنع و محال می شمارد، ولی دلالتی بر عدم اصل زمان ندارد؛ زیرا عدم مطلق زمان اعم است از عدم آن پس از وجودش و امتناع مقید دلالت بر امتناع مطلق ندارد؛ بنابراین استدلال مذکور دلالت بر اصل واجب بودن زمان ندارد.

برخی دیگر از حکماء، زمان را «فلك اعظم» دانند. زیرا فلك بر تمام اجسام متحرك محتاج به زمان احاطه دارد و زمان هم بر تمام آنها احاطه دارد. و این استدلال از طریق شکل ثانی قیاس منطقی به دو موجه منحل می گردد که این چنین قیاس، مُنتَج نیست و علاوه بر این احاطه زمان و احاطه فلك اعظم با هم اختلاف معنی دارند و بدین جهت حد وسط هم در دو مقدمه متحد نتواند بود.

برخی دیگر گفته اند که زمان حرکت فلك اعظم باشد زیرا حرکت فلك غیر قار است و زمان نیز غیر قار است. و این استدلال نیز از نوع استدلال قبل است و اعتباری ندارد. ارسطو گوید: زمان، مقدار حرکت فلك اعظم است و این قول مشهور میان حکما است، و بیان آن اینکه زمان به زیاده و نقصان مقدار متفاوت دارد، بنابراین از مقوله کَم خواهد بود و کَم منفصل نتواند بود، و چون جوهر فرد وجود ندارد ممتنع الوجود است. پس زمان، مرکب از آنات متوالی نتواند بود پس کَم متصل خواهد بود جز اینکه امر غیر قار است، و بنابراین مقدار است مرهئت غیر قاری را که آن حرکت است و انقطاع این حرکت، ممتنع است به دلیلی که در قول اول ذکر گردید، و بدین جهت حرکت، مستدیرست زیرا حرکت مستقیم، ناگزیر منقطع خواهد شد به دلیل تناهی ابعاد؛ و این مقدار حرکت فلك است که تمام حرکت های تند و کُند را با آن می سنجند و آن جز حرکت فلك اعظم چیزی دیگر نیست. پس زمان همان مقدار حرکت فلك اعظم است.

ایرادی بر این عقیده وارد شده به این تقریب که اگر زمان، موجود باشد مقدار وجود مطلق حتی وجود واجب نیز خواهد بود و تالی باطل است. بیان ملازمه اینکه چنانکه می دانیم زمان، گذشته و آینده و حال دارد و همچنین می دانیم که واجب تعالی وجود دارد و وجود داشته

وجود خواهد داشت و انکار هیچ کدام ممکن نیست.

اما بطلان لازم به این دلیل است که زمان یا امری غیر قارّ است و بنابر این بر واجب، منطبق نخواهد بود و یا امری قارّ است و در این صورت بر امور غیر قارّ انطباق نتواند داشت؛ و نتیجه این آنکه شامل همه موجودات نتواند بود. و اگر گفته آید که نسبت متغیر به متغیر را زمان و نسبت متغیر را به ثابت دهر و نسبت ثابت به ثابت را سرمد گویند، گوییم این عقیده بی پایه و بی فایده است.

گاه این قول را بدین صورت توجیه و تایید کرده اند که هرگاه موجود، دارای هویت اتصالی غیر قارّ باشد، مانند حرکت، شامل اجزاء متقدم و متاخر خواهد بود که با هم اجتماع نتوانند کرد و آن را بدین اعتبار مقدار غیر قارّی است که زمان است و آن هویت غیر قارّ منطبق بر این مقدار است و جزء متقدم آن مطابق با زمان متقدم و جزء مؤخر آن مطابق با زمان مؤخر است؛ و این چنین موجودی را متغیر تدریجی نامند که جز در زمان، وجود پیدا نمی کند و موجوداتی که متغیر دفعی هستند در آنی که طرف زمان است حادث می شوند؛ بنابر این، این قسم از موجودات نیز بدون زمان، حدوث نمی یابند. و اما موجودات ثابت که بکلی هیچیک از تغییر دفعی و تدریجی را ندارند هر چند همراه زمان که عارضی بر متغیرات است هستند لیکن مستغنی و بی نیاز از زمان به شمار می آیند (یعنی فی حد ذاته در زمان نیستند و از آن بی نیازند هر چند همراه زمان هستند ولی بطوری است که می توان آنها را در زمان موجود دانست). بنابر این هرگاه متغیری را به متغیر دیگر نسبت معیّت یا قبلیت دهیم ناچار از هر دو جانب در زمان هستند و هرگاه موجود ثابتی را به متغیری نسبت دهیم ناچار از يك جانب دارای زمان است و از جانب دیگر از زمان بی نیاز و هرگاه موجود ثابتی را به ثابت دیگر به معیّت نسبت دهیم از هر دو جانب از زمان بی نیاز خواهد بود هر چند مقارن با زمان باشد. و این تفسیر، معنایی معقول است که به تعبیرهای مختلف ذکر گردید تا بر تفاوت آنها دلیل باشد.

متکلمان گویند زمان، امری اعتباری و موهوم است و وجود ندارد؛ زیرا گذشته و آینده که موجود نتواند بود و وجود داشتن زمان حاضر نیز مستلزم اجزاء دیگر است، علاوه بر این حکماء به زمان حاضر قائل نیستند پس زمان بکلی وجود ندارد.

دلیل دیگر آنکه تقدم بعضی اجزاء زمان بر بعضی دیگر مستلزم وجود زمان دیگری است (که طرف جزء متقدم و متاخر باشد) و تسلسل لازم آید.

دلیل دیگر آنکه: لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيان فيلزم وجوبه مع تركبه. اشاعره زمان را چنین تعریف کرده اند: امر متجدد معلومی است که امر متجدد مبهم با آن اندازه گرفته

شود تا ازاله ابهام گردد. کما یقال: آتیک عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم و مجینه موهوم فالزمان غیر متعین فرما یكون الشی زمانا الشی عند احد و يكون الشی الثانی زمانا الشی الاول عند آخر.....

اما فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیة گوید: زمان را چون حرکت دو معنی بود: يك قسم آنکه در خارج وجود دارد و انقسام پذیر نیست و قسم دوم آنکه امر موهوم و عدمی است و در خارج وجود ندارد؛ زیرا همانطور که حرکت توسطیه حرکت قطعی را می سازد، زمان نیز که مطابق آن است و انقسام پذیر نیست با سیلان و تصرّم خود، امر معتد موهومی را می سازد که همان مقدار حرکت وهمیه تواند بود.

زمانی که در خارج وجود دارد آن امری است که به نام آن سیال خوانده می شود. و برخی گفته اند کسانی که زمان به معنی دوم را قائل هستند آن را موجود در خارج نمی دانند و قائل به زیاده و نقصان داشتن و از مقوله کم بودن آن نیستند، و گروه دیگر آن را موجود در خارج می دانند؛ و باید دانست که به عقیده حکما زمان یا ماضی است یا مستقبل و زمان حاضر جز آن موهومی که حد مشترک میان ماضی و مستقبل باشد چیزی نیست و آن در حکم نقطه فرضی خط است و به هیچ وجه جزء زمان نیست؛ زیرا حدود مشترک میان کمیات متصل حقیقتی غیر از کم (از مقوله وضع) دارند.

بنابر این درست نیست که گفته شود زمان گذشته، وقتی حاضر بود و یا زمان آینده بزودی حاضر شود؛ و همانطور که نمی توان دو نقطه را در خطی فرض کرد که متلاقی باشند و یکی بر دیگری انطباق نداشته باشد، همچنین ممکن نیست در زمان، دو آن متلاقی بدین صورت فرض شود، بنابر این نه زمان از آنات متوالی مرکب شده و نه حرکت از اجزاء لایتجزی ترکیب یافته است.^۲

ابوالبقاء در کلیات گوید: زمان عبارت است از امتداد موهوم غیر قارّ الذاتی که متصل الاجزاء است یعنی هر جزء از آن امتداد موهوم که فرض شود بدایت طرفی و نهایت طرف دیگر یا نهایت دو طرف یا بدایت هر دو طرف است به حسب اعتبارات مختلفی که فرض شود. همانند نقطه مفروض در خط متصل (که بدایت قسمتی از خط و نهایت قسمت دیگر است).

بنابر این تمام آنات مفروض در زمان نهایت طرفی و بدایت دیگر و قائم به آن دو طرف است و به عقیده ارسطو و پیروان او، زمان مقدار فلك اعظم ملقب به فلك اطلس است و آن را

بدین جهت اطلس گویند که مانند پارچه اطلس از نقش و نگار خالی است. برخی از حکماء گویند: زمان از أعراض غیر مشخصه است؛ زیرا زمان، قارالذات نیست ولی امر زمانی که در آن حلول کرده قارالذات است و بدیهی است که امر غیر قارالذات نمی تواند مشخص امر قارالذات باشد. و همچنین است مکان. زیرا امر مکانی در يك مکانی قرار می گیرد و سپس از آن منفک می گردد و حال آنکه مشخصات نمی توانند از شخص جدا شوند. و معنای غیر قارالذات بودن زمان آن است که هر جزء آن بر جزء دیگر، مقدم است الی غیر النهایه؛ پس غیر قارالذات بودن بدان معنی نیست که در گذشته بود و در زمان حاضر نیست. و زمان، شیئی معین نیست که موجود در آن حاصل شود.

و افلاطون گوید: در عالم امر يك نوع جوهر ازلی وجود دارد که به حسب اضافات و نسبتها به متغیرات متغیر و متجدد و منصرم می شود ولیکن به حسب ذات و حقیقت چنین نیست و این جوهر مزبور به اعتبار نسبت داشتن به امور ثابت، سرمد و به اعتبار نسبت آن به ماقبل متغیرات دهر و به اعتبار نسبت آن به متغیرات زمان نامیده شود.

و بر حسب عقیده متکلمان (اشاعره) که زمان را امر متجدد معلومی می دانند که با آن امر متجدد مبهمی سنجیده می شود، محال نیست که زمان هم دارای زمان باشد انتهى من الکلیات^۳. بد نیست مبحث زمان را آنچنان که یکی از محققان معاصر عرب آورده به اختصار نقل کنیم:

عقاید مختلف در باره زمان

تمام مذاهب قدما درباره زمان به سه نظریه اساسی کلی برمی گردد:

۱- مذهب طبیعی که ارسطو آن را تصویر کرد. وی زمان را آنچنان تحلیل کرده که می توان آن را نزد اوایل یعنی یونانیان صورت عالی زمان و وجود مرتبط به آن شمرد.

۲- مذهب نقدی یا مذهب متصل به نظریه معرفت. و این مذهب را کانت اساس نهاد و متأخران وی تا پایان قرن نوزده از آن پیروی کردند.

۳- مذهب حیاتی که برگسن آن را شرح و تفصیل کرده است. این مذاهب سه گانه در عرصه خاص فلسفی محدود است؛ و در میدان علوم فیزیک دو مذهب اساسی وجود دارد:

الف - مذهب مطلق که نیوتن ممثل آن است.

ب - مذهب نسبی که تمثیل کننده آن انیشتین است؛ اما نظریه ارسطو درباره زمان،

۳. از کشاف اصطلاحات الفنون

واضح ترین نظریه یونان قدیم است که بر جای مانده است و رجحان آن در میان نظرات قدما تعبیر روشن و مفصل و دقیقی است که از زمان کرده است... و آن تعریف که ارسطو از زمان می کند چنین است که زمان، مقدار حرکت است از جهت متقدم به متاخر «الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتاخر». و این تعریف شباهت بسیار به تعریفی دارد که قبل از وی ارخوطاس ترنتی فیثاغوری معاصر افلاطون از زمان کرده و نیز شباهت بسیار با تعریفی دارد که سنبلقیوس در شرح خود بر کتاب مقولات ارسطو از زمان کرده است. و آن چنین است:

زمان مقدار حرکت معلوم است. در توضیح این تعریف اضافه می کند که تمام حرکات این جهان را علت اولی یا محرك اولی است و این محرك اول را که ارسطو گفته خود غیر متحرك است.

ولیکن افلاطون عکس آن را معتقد است و محرك اولی را متحرك می داند: چه آنکه محرك اولی، نفس کلی است و آن حیات دارد؛ و بنابر این بذاته متحرك است. و از گفته انباز قلس چنین برمی آید که رأی ارخوطاس همان رأی افلاطون است زیرا ارخوطاس این عقیده را دارد که محرك اول نفس کلی یا نفس عالم است و آن خود بذاته متحرك است و تمام حرکات موجود در عالم از آن سرچشمه گرفته و صادر می شود. بنابر این حرکت اول همان حرکت بذاته فی ذاته نفس کلی است، یعنی حرکت باطنی آن است و حرکت دومی از آن صادر می شود که خارج از ذات (نفس کلی) است؛ و آن حرکت عمومی عالم کون است و این دو حرکت و حرکت اولی از آن دو علت دوم هستند که با هم حادث می شوند.

و به هر حال تمام حرکات جزئی افلاك و حرکات عالم کون و فساد از حرکت دوم صادر می شود یعنی حرکت دوم (حرکت عمومی عالم کون) علت و مصدر تمام حرکات جزئی است. و به عقیده ارخوطاس زمان بر اثر این حرکت دوم یعنی حرکت عمومی عالم کون متعین می گردد. سپس سنبلقیوس (علی رغم اینکه به نظر می رسد تعریف ارخوطاس از زمان ترکیبی است از تعاریفی که ارسطو و رواقیان از زمان کرده اند) می کوشد تا امتیاز این تعریف را با تعریفی که ارسطو و تعریفی که رواقیان از زمان کرده اند آشکار سازد، و آن را چنین توضیح می کند که ارسطو در تعریف زمان گوید مقدار حرکت است، و زنون رواقی آن را به مدت هر حرکت تعریف می کند، و کریسفوس زمان را مدت حرکت کون می داند، و اضافه می کند که تعریف ارخوطاس، جامع هر سه تعریف فلاسفه متاخر از خودش نیست. بلکه آن خود، تعریف مستقلی است که بذاته از اقوال دیگر فلاسفه جدا و ممتاز است، زیرا وی زمان را مقدار حرکت نمی داند بلکه آن را حرکت جوهر یا نفس کلی می داند. ولی به هر حال اساس و اصول تعریف

ارخوطاس از زمان در نزد فیثاغورسیان و نیز در مدارس قدیمی دیگر که متقدم بر ارخوطاس هستند یافته می شود و بنا بر این وی واضح اولی آن تعریف نیست و متقدمان بر وی نیز تعاریفی نزدیک به این تعریف از زمان داشته اند و به هر حال تعریف عام و شایعی که فلاسفه یونان قبل از ارسطو عموماً بدان نظر داشته اند دارای این خصوصیات است:

- ۱- ارتباط زمان با حرکت.
- ۲- اینکه زمان مقدار حرکت است نه خود حرکت.
- ۳- با اینکه زمان مقدار حرکت است و مقیاس آن، در عین حال خود زمان نیز به وسیله حرکت سنجیده شده و اندازه گرفته می شود.
- ۴- حرکتی که مقیاس سنجش زمان است حرکت عمومی عالم کون است.
- ۵- اینکه زمان مصدر کون و فساد است و يك قوه فاعله است و امری سلبی نیست.
- ۶- آنکه زمان ارتباطی با نفس انسانی ندارد و بر آن متوقف نیست هر چند به نفس ذی حیاتی که نفس کلی باشد مرتبط هست. و به هر حال نفس کلی همان نفس انسانی نیست که به مرتبه کمال و قوت رسیده باشد.
- ۷- اینکه زمان در نظر آنان از کمیات است، یعنی مقدار مترتب متصل ثابت المدتی است.^۴

تعریف زمان از نظر افلاطون

در نظر افلاطون زمان صورتی است سرمدی و متحرك از سرمدی ثابت در وحدت که تابع مقدار است. «خلاصه، سرمدی واقع در وحدت را صورتی سرمدی است تابع مقدار که آن را زمان گویند.» البته باید توجه داشت که مراد از سرمدی بودن لایتناهی بودن در طرف ماضی و مستقبل در يك خط مستمر چنانکه ارسطو می گوید نیست، بلکه مراد از آن تکرار دائم يك حرکت دورانی است.

و به هر حال چون زمان نمونه و مثال موجود حقی ازلی و ابدی ثابتی است، باید همانند آن ازلی و ابدی باشد.

به عبارت دیگر مقصود از صورت در تعریف مزبور، امری نمونه و شبه موجودی ازلی است و این صورت بدان جهت که حکایت از موجود سرمدی دارد بناچار همانند محکی عنه سرمدی خواهد. بنا بر این زمان، امری ازلی و ابدی است؛ لیکن در اینکه مراد از سرمدی بودن

۴. الزمان الموجودی، للعبد الرحمن البدوی، ص ۴۴-۴۶

زمان، عدم تناهی آن در گذشته و آینده به طور خط مستمر و مستقیم باشد، چنانکه ارسطو در معنی سیرمد گفته، تردید است بلکه مراد از آن تکرار دائم دور واحد است. چنانکه پیش از این در بیان قول افلاطون بدان اشارت کردیم. یعنی اجزاء به اطراف نفس خود بطور دائم دور می‌زنند نه آنکه در خط مستقیم غیر متناهی سیر کنند.

مراد از تابع مقدار بودن سیر زمان در تعریف افلاطون آن است که زمان اجزاء و صور دارد؛ اجزاء آن روزها و ماهها و سالهاست که با مقایسه به سیر خورشید و سایر سیارات تنظیم شده و به همین جهت افلاطون آنها را به اسم آفات زمان موسوم می‌کند. و مقصود از صور زمان گذشته و آینده است. بنابر این صورت سیر سرمدی از گذشته و آینده ترکیب یافته است اما زمان حاضر لحظه غیر معقول است زیرا لازم می‌آید در امر متغیر مستمر ابدی نقطه بقا حاصل آید و این خلاف تغییر دائمی است. به هر حال نقطه انتقال از گذشته به آینده است یا به گفته ارسطو زمان حد متوسط موهومی است.

اما آن در نظر افلاطون حقیقتی خارج از زمان دارد که نه متحرك است و نه ساکن بلکه نقطه ابتدا متحرك است در انتقال به سکون و نقطه وصول غیر متحرك با ساکن است در انتقال به حرکت؛ بنابر این آن از سکون و حرکت عاری است و چون چنین است طبیعتی خارج از زمان دارد.

نظریه آن افلاطون به شرح مذکور واجد اهمیت فراوانی است. زیرا همین نظر مورد بحث و جدلهای فراوانی در فلسفه‌های متأخر از افلاطون و همچنین در فلسفه اسلامی واقع شده و اختلافات حاد و شتدیدی که در فلسفه اسلامی در بیان فرق میان سرمد و دهر و زمان پدید آمده تا حد زیادی ناشی از همین نظر است. و همین نظریه آن را تقریباً در فلسفه ارسطویی یابیم بخصوص در این دو نکته که آن نه ساکن است و نه متحرك و خارج از زمان است. به همین جهت می‌توان گفت: نظر ارسطو درباره حقیقت زمان ترکیبی است از عناصر عقاید فلاسفه مقدم بروی که با هم متلایم گردیده است. (الزمان الوجودی، ص ۵۳)

نظریه ارسطو درباره زمان

همانطور که گفتیم تمام عناصر عقاید متقدمان ارسطو درباره زمان در تعریف ارسطو برای زمان گردهم آمده و نظریه ارسطو بواقع عرضی است ترکیبی که همه نظرات سابق را در بر دارد. و همین نظریه بر فکر متأخران از فلاسفه حتی تا زمان حاضر تا حد بسیار اثر گذاشته است.

ارسطو همچون فلاسفه پیش از خود زمان را به حرکت مربوط می‌سازد، لیکن در روش

برقرار ساختن ارتباط میان ارسطو و متقدمان، فرقی واضح است. ارسطو براساس روش خویش که پیوسته از محسوس به معقول می‌رود و بر خلاف روش متقدمان که از معقول به محسوس می‌رسند از متحرکهای جزئی آغاز می‌کند نه از حرکت نفس کلی. او می‌گوید زمان، بدون حرکت یا تغیر به وجه کلی وجود نمی‌یابد زیرا هیچ تغییری در نفس خود و یا در خارج در نمی‌یابیم جز آنکه می‌فهمیم که زمانی سپری شده است؛ بنابراین پدیده‌ای است که زمان بدون حرکت، تقویم ندارد لیکن مقصود از این بیان این نیست که زمان، حرکت است زیرا تغییر و حرکت در متحرک و متغیر جزئی تحقق دارد؛ در حالی که زمان در همه اشیاء و مکانها وجود دارد. به عبارت دیگر، زمان به حرکت‌های جزئی تقویم ندارد بلکه به حرکت عام و کلی ارتباط و قوام دارد و ارتباط زمان به حرکت عام و کلی در نظر ارسطو بواقع همان قول افلاطون و سایر فلاسفه متقدم بر ارسطو است به اینکه زمان با قیاس به حرکت نفس کلی یا حرکت عمومی عالم کون تحقق می‌یابد. بنابراین نظر ارسطو درباره زمان از این جهت نظریه قدما را در بر دارد. و به هر حال چون در حرکات جزئی کندی و سرعت وجود دارد؛ چنین حرکاتی مقیاس زمان نمی‌تواند باشد، بلکه حرکت مقیاس زمان باید مرتب و منظم باشد و آن جز حرکت فلک اعظم یا حرکت عمومی جهان نمی‌تواند باشد. زیرا زمان، حقایق مختلف نیست. بنابراین با قیاس به حرکت پدید می‌آید ولیکن عین آن نیست بلکه هر دو از یک جنس بشمارند. اما در خصوص آن ارسطو را تعریف روشنی نیست بلکه ارسطو، موضوع آن را بدین طریق بیان می‌دارد که زمان، نوعی عدد است زیرا همانطور که عدد تمیز اقل و اکثر را نمایان می‌سازد زمان هم فرق اقل و اکثر اشیاء را بیان می‌دارد، و می‌دانیم که عدد را دو اعتبار است: یکی اشیاء قابل شماره که همان معدود باشد، دیگری عددی که وسیله شمارش است و امری عقلی و ذهنی است.

آن، همان زمان به معنی متزامن است که متقدم و متأخر دارد و بدین اعتبار قابل شمارش است و زمان به معنی وسیله بیان آن متقدم و متأخر. زمان مفهوم ذهنی است. به عبارت دیگر برای آن دو اعتبار است: یکی لحاظ آن به اعتبار موضوع که از آن جهت واحد است و دیگری از لحاظ ماهیت که بدان نظر متقدم و متأخر دارد؛ زیرا متقدم عین متأخر نیست ولی آن بما هو آن یکی است و غیر متعدد؛ بنابراین آن در نظر ارسطو چنانکه پیش از این اشارت شد همان خصوصیات آن در نظر افلاطون را داراست، یعنی بذات خود نه متحرک است و نه ساکن و همچنین جزء زمان نیست؛ لیکن هیچ حرکتی بدون زمان، متصور نیست؛ بنابراین زمان در نظر ارسطو، مرکب از آنات متوالی است و همین نظریه همواره بر فکر فلاسفه متأخر از وی سیطره داشته است. لیکن اشکالی بزرگ در این مسأله پیوسته بر نظریه ارسطو وارد شده است و آن

اینکه آن، چنانکه گفتیم قبول حرکت نمی‌کند یعنی نه متحرك است و نه ساکن زیرا ساکن چیز ثابتی را گویند که قابلیت تحرك در آن باشد. و از نظر دیگر گفتیم هیچ حرکتی جز در زمان تمام نمی‌شود اگر زمان مجموع آنات است و آن غیر متحرك، چگونه هیچ حرکتی بدون زمان کمال نمی‌پذیرد؟

ابوالبركات را پیرامون این مسأله آن بیانی روشن و مفصل است که به نکاتی از آن اشارت می‌شود. او می‌گوید: گفته‌اند فصل میان دو زمان آن باشد؛ یعنی همانند نقطه است نسبت به خط، یعنی آن در امتداد زمان است؛ همچنانکه نقطه در امتداد خط است. برخی گفته‌اند آن از زمان پدید می‌آید و زمانی یافت نمی‌شود که دو آن در آن متجدد گردند و تقرر پیدا کنند؛ بلکه آنات زمان متوالی و در پی هم می‌افکنند و خود آن قسمت پذیر نیست همچنانکه نقطه، قسمت پذیر نیست بلکه بدایت و نهایت خط و زمان هستند. آنگاه می‌گوید که اهل تحقیق این نظر را نپسندیده‌اند زیرا طبق این نظریه لازم می‌آید يك شینی قسمت پذیر (زمان) از اجزاء غیر قسمت پذیر (آنات) ترکیب یافته باشد. یعنی لازم آید زمان که امری قسمت پذیر است از آنات که غیر قسمت پذیرند ترکیب یافته باشد و این محال است؛ بنابر این زمان اجتماع آنات متوالی نتواند بود مگر به این تفسیر که دخول آن در زمان دخول سیلانی است که می‌توان آن را چنین تنظیم کرد که بودن آن در زمان مانند بودن نقطه است در خط که در حال سیلان و امتداد خط نقطه امری توهمی است و در هر جا توقف شود نقطه محقق است که استمرار زمان بر آن همانند استمرار خط است بر نقطه‌ها.

بنابر این زمان به آنات وجود می‌یابد ولی نه بدان صورت که آنات در پی هم قرار گیرند بلکه به صورت تصرّم و استمرار اتصالی آنات که اگر کسی توجه و التفات کند متوجه می‌شود که آنچه وجود دارد آن است نه زمان، نه آنکه زمان موجود باشد به تتالی آنات. پس بیان زمان در تصور وجود آنکه توجه کرده و اعتبار آنات کرده تحقق دارد نه آنکه زمان در خارج به تتالی آنات تحقق یابد.

برخی بدین فرض اشکال کرده‌اند که چگونه ممکن است همه موجودات در زمان موجود گردند و خود زمان موجود نباشد؟ بلکه باید زمان را خود وجودی ثابت و سابق بر همه امور موجود در زمان باشد که بذاته باقی و لایتغیر باشد و آن دهر است که تبدیل و تغییر آن به اعتبار انتساب متغیرات بدان پدید می‌آید. (الزمان الوجودی، تالیف عبدالرحمن بدوی ص ۲۳-۷۰)

بدین صورت می‌بینیم که نظریه زمان یونانی به چه طریق به عالم فلسفه اسلامی وارد می‌شود و اشکالاتی که بدانها اشارت شد چگونه مورد انتقاد و تحلیل و توجیه قرار گرفته و

نظریه دهر را پدید آورده و پیوسته مورد بحث و اختلاف طرفداران و مخالفان آن قرار گرفته است و چگونه بسیاری از اشکالهای وارد بر زمان در فلسفه همچنان به وجوه مختلف باقی مانده و هر کس به نحوی در حل آن کوشیده است؛ و به هر حال در عالم اسلام و بخصوص در فلسفه شیعه مورد بحث و تفسیر و نقد قرار گرفته است. به هر تقدیر در فلسفه محقق داماد زمان از جهت رد و ابطال زمان موهوم که نظر متکلمان اسلامی است مورد بحث قرار گرفته است و بیشتر بخصوص بخاطر اثبات حدوث دهری در فلسفه میرداماد مورد تدقیق قرار گرفته است. البته اشکال وارد بر آن در فلسفه نو افلاطونی به صورتی دیگر تبیین گردیده که اثر آن در فلسفه اسلامی و بخصوص در فلسفه شیعه بیشتر بوده است و در اینجا مجال تحقیق و تبیین نظر آنان نیست و مقصود ما در اینجا چگونگی نقطه ارتباط نظریه زمان در یونان به نظریه زمان در فلسفه اسلام و نحوه پدید آمدن نظر دهر بود که در آنچه ذکر گردید این نکته تا خدی روشن گردید. و اکنون نظر محقق داماد را در مسأله دهر که اساس فلسفه وی بشمار است بیان می داریم و در ابتدا گفته های دیگران را در تبیین عقیده میرداماد می آوریم و در آخر نظر وی را در این مسأله بصورتی که از مؤلفاتش استنباط کرده ایم می نگاریم:

معانی قدم و حدوث - از انوار الهدایه

در آغاز گفته جلال الدین دوانی را که در ضمن آن به علت دینی این مسأله نیز اشارات می شود می آوریم:

وی در انوار الهدایه دارد: بیاید دانست که در اطلاقات حکماء و متکلمین استعمال لفظ حدوث بر سه معنی است: حدوث ذاتی، حدوث دهری، حدوث زمانی. حدوث ذاتی عبارت است از فعلیت ماهیت و موجودیت بعد از هلاک و معدومیت وی در ملاحظه عقل نه در خارج، و این معنی شامل است جمیع موجودات ممکنه را.

و حدوث دهری عبارت است از فعلیت ماهیت بعد از عدم واقعی که منتصف به کمیت نباشد و نزاع در میان بعضی حکماء و متکلمین که واقع است در این مسأله نه به حسب معنی اول است، چه حکما نیز قائلند و معتقدند به اینکه عالم حادث است به حدوث ذاتی و نه به حسب معنی ثالث، چون این نزاع مابین عقلا است و عاقل مرتکب این امر نمی شود که وجود عالم به اجزائه مسبوق به عدم زمانی باشد یا اینکه زمان نیز جزئی است از اجزاء عالم؛ پس نزاع به حسب معنی ثانی است. و متکلمین و محققین حکماء بر آنند که وجود عالم مسبوق به عدم صریح خارجی است و سایر حکماء بر آنند که وجود انواع اجزاء عالم نتوانند که مسبوق به عدم خارجی باشند؛ و گویند این قول، مستلزم آن نیست که عالم از حد امکان برآمده یا بر حد قدم

ذاتی که مختص به جناب سرمدی الوجود است بگذارد. چه قدم ذاتی و سرمدی الوجود آن است که وجود مقدس وی منزّه باشد از مسبوقیت عدم به هر نحوی که باشد و عالم اگر چه مسبوق به عدم صریح نیست اما مسبوق به عدم ذاتی است به حسب ملاحظه عقل؛ پس قدیم ذاتی سرمدی الوجود نباشد.

بعد از تمهید مقدمه مذکوره معروض می‌دارد که چون در ادله عقلیه و نقلیه فریقین نظر کردم دیدم که محقق هر دو طایفه متفقند فاعل و جاعل عالم، واجب الوجود است، عزوجل، و تقدم واجب بر کل اجزاء عالم ذاتی است. پس از حکماء مذکور سؤال نمودم که آیا واجب الوجود در نزد شما ذاتی سوای وجود خارجی هست یا ذات مقدس او عین وجود عینی است؟ به اتفاق در جواب اختیار شق ثانی نمودند و گفتند از این سبب است که ذات مقدس وی محال است که بعینه در ذهن درآید و قوه علمیه ممکنات عین او را تعلق گیرد. چون علم عبارت از حصول ماهیت شیئی است در عقل بحیثیتی که آن شیئی معری از وجود و تشخیص خارج باشد و تعریف ذات واجب الوجود که عین وجود خارجی است، معدوم و محال است، پس تعقل او بعینه محال باشد، پس به حسب معیار قانون عقل دانستیم که عالم حادث است به حدوث دهری زیرا که عالم در مرتبه ذات واجب الوجود که عین وجود خارجی است معدوم است به اتفاق، پس وجود عالم به اجزائه مسبوق است به عدم خارجی و این عین مطلوب است چون حادث دهری نمی‌خواهیم الا آنکه مسبوق به عدم خارجی باشد یعنی آن عدم متصف به کمیت باشد، پس از تقلید رستم و به تحقیق پیوستم.

مؤلف دستورالعلماء معانی مختلف کلمه دهر را در فرهنگ اسلامی بیان می‌دارد و در آخر به تحقیق در معنی فلسفی آن می‌پردازد. وی چنین گوید:

دهر به معنی زیر بکار می‌رود:

۱- از اسماء حسنی خداوند. ولاتسبواالدهر الخ به این معنی است.

۲- زمان دراز.

۳- به معنی اید باشد.

۴- آنچه منشأ ازل و ابد است که آن را بدایت نباشد و هر چیز ابتدا و انتها دارد در آن باشد و خود آن در چیزی نیست، و این اصطلاح از عقیده بزرگان فلسفه و حکمت است.

۵- ابوحنیفه در خصوص معنی دهر متوقف است چنانکه در پاره‌ای از مسائل فقهی نیز متوقف است.

۶- در اصطلاح فقهاء چنانکه از پاره‌ای کتب فقهی برمی‌آید کلمه دهر هرگاه به طور

نکره و بدون الف و لام بکار رود معنی آن مجمل است و اگر معرفه یعنی ما یا الف و لام بکار رود به معنی عمر است، بنابراین اگر نذر و شرطی بر دهر منعقد شود بر مادام عمر حمل می شود. اما راجع به معنی اصطلاحی دهر، حکماء و فیلسوفان سخن بسیار و گفتار دقیق دارند و در بیان فرق و امتیاز آن با زمان و سرمد سخن ها گفته اند به تفصیل که به اختصار بدان اشارت می شود:

سرمد، طرف دهر و دهر طرف زمان و زمان طرف امور تغییر پذیر است؛ چه تغییر تدریجی باشد و چه دفعی و یکبارگی. توضیح این اجمال آنکه هرگاه موجود را وجود اتصالی باشد یعنی بذاته، خود قراری نداشته و دارای اجزائی باشد که مترتب برهم باشند، به تقدیم و تأخیر و اجتماع اجزاء متقدم و متأخر ممکن نباشد. چنین موجود از همین نظر عدم تقرر، مقدار و امتدادی غیر ثابت و متصرم محسوب باشد که اجزاء آن موجود به وجود ربطی اتصالی بر اجزاء آن امتداد غیر ثابت منطبق باشد، آنچنانکه مطابقت در تمام اجزاء متقدم و متأخر صادق باشد و آن امتداد یا مقدار غیر ثابت را که موجود غیر ثابت بر آن انطباق یافته زمان گویند.

و این قسم موجودات را متغیر تدریجی گویند و نوع دیگر از موجودات متغیر نیز باشد که به يك بار و در يك آن که طرف زمان است بوجود آیند و آن را موجود متغیر دفعی گویند؛ و هر دو قسم ناگزیر از زمان هستند و در ظرف زمان هست می گردند. بنابر این زمان ظرف و وعاء اشیاء متغیر است؛ چنانکه شیخ الرئیس نیز گفته عَرَض (متی) برای اشیاء متغیر زمانی است و زمان ماضی و حال و استقبال به اعتبار مقایسه زمان است یا متغیرات تدریجی و دفعی واقع در آن که منطبق بر آن به حصول آید، پس زمان نسبت متغیر است به امتدادی که وعاء آن می باشد. ولی اگر موجود ثابت را (خواه ثابت بذات خود باشد چنانکه در واجب تعالی است یا واجب بوجود علت باشد چنانکه در موجودات مفارق و افلاک است) به زمان نسبت دهیم و مقایسه کنیم دومی یا بیم که نسبت آن با زمان به معیت است یعنی با زمان موجودند و نسبت آن با زمان به حصول نیست یعنی چنان نیست که در زمان حصول یابند و زمان ظرف و وعاء وجود آنها باشد، زیرا ظرف بودن برای شیئی را اجزائی باشد که اجزاء آن با اجزاء زمان منطبق گردد و انطباق اجزاء شیئی بر زمان متوقف است بر اینکه آن شیئی را تصرّم و تغییر باشد؛ حال آنکه فرض ما این بود که موجود ثابت است.

بنابر این هر چیز یا چیز دیگر وجود و حصول داشت لازم نیست که در آن چیز وجود یافته باشد؛ و چنین موجود در حد ذات خود از زمان بی نیاز است هر چند با زمان باشد بطوری که می توان آن را بدون زمان فرض کرد و بنابر این ظرف و وعاء چنین موجود ثابتی را دهر گویند.

و چنانکه گفتیم موجود ثابت دو قسم دارد ثابت بذات و ثابت به غیر که هرگاه آن دورا با هم مقایسه کنیم درمی یابیم که آنها صرف معیت با هم دارند و گر نه يك جنس و از يك مقام نیستند؛ و موجود ثابت بذات که واجب تعالی باشد وقتی از نظر ثبوت بالذات مورد لحاظ قرار گیرد جمیع موجودات ماسوای آن، مستهلك گردند و به نظر نیایند، حتی خود دهر. پس واجب تعالی وجود معی با دهر دارد نه اینکه در دهر باشد و ظرف این موجود متعالی را سرمد گویند. بنابر این «سرمد» وعاء کون ارفع یعنی کون ارفع واجب تعالی و نیز وعاء دهر است و جواهر مجرده و دیگر موجودات ثابتی که ثبوت غیری دارند کون دهری دارند نه کون سرمدی؛ زیرا کون سرمدی اختصاص به واجب تعالی دارد و چنانکه پیش از این کون دهری فی حد نفسه و به ذات خود در مقایسه با وجود ثابت واجب تعالی هالك محض است و دهر، وعاء زمان و زمان وعاء متغیرات تدریجی و دفعی است و سائر زمانیات در آنات و زمانهای معین تقرر و تحصیل دارند.

بنابر این تمام اکوان و زمانها و اجزاء زمان و حوادث زمانی و آنی همه و همه به طور دفعی و به صورت کل در وعاء دهر موجود و حاضرند و در آن وعاء گذشته و حال و آینده و انتقال و زوال تصور ندارند زیرا همه زمان و ابعاد آن با قیاس به امر ثابت تغیر و سهری شدن ندارند یعنی مجموع زمان و بعض آن از جهت حصول در وعاء دهر، یکسان است و اگر جز این باشد لازم آید که دهر را تجدّد و تغیر باشد و لازمه تغیر و تجدّد امتداد است و امتداد تغیر زمان است؛ و به فرض آن حقیقت دهر به زمان بدل می گردد و این خلاف فرض است و به هر حال حصول اکوان و زمانها در سرمد نیز به طریق اولی به همین نحو است.

خلاصه مقال آنکه هرگاه امر متغیری را به معیت یا قبلیت نسبت کنیم بناچار زمان از هر دو سوی تحقیق می یابد؛ و هرگاه امر ثابتی را به امر متغیری نسبت دهیم به معیت یا قبلیت از يك سوی بناچار زمان لازم دارد و از سوی دیگر لازم ندارد و اگر امر ثابتی را به امر ثابتی به معیت نسبت کنیم از هیچ سوی، زمان لازم ندارد و به همین جهت محققان از حکماء گفته اند نسبت و مقایست متغیر با متغیر زمان و نسبت و مقایسه ثابت با متغیر دهر و نسبت و مقایسه ثابت با ثابت سرمد است.^۵

در فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه، جلد سوم، در بیان شناساندن کتاب ابطال الزمان الموهوم تألیف مولی محمد اسماعیل ... چنین آمده: افلاطون در کتاب تیمائوس، بند ۳۸ می گوید: زمان با آسمان هر دو با هم آفریده شدند تا اینکه با هم از میان بروند؛ اگر نابود شدن

آن دو ناگزیر باشد و زمان از روی نمونه طبیعت پایدار ساخته شده تا هر اندازه ای که می تواند مانند آن باشد؛ زیرا آن نمونه «خدا یا هستی زنده» همیشه پایدار هست ولی آسمان یوده است و تارتمان هست خواهد بود. ارسطو در کتاب سماع طبیعی (مقاله ۸، بندب، ص ۲۵۱، ش ۱۷-۲۰) از این گفتار چنین دریافت که زمان نزد افلاطون آفریده است ولی خود او در بند ۳۷ تیمائوس باز می گوید که: آفریننده، جهان جنبنده زنده را مانند خود کرده و کوشید که آن را تا اندازه ای که می شاید همیشگی و پایدار سازد.... وی اندیشید که پیکر جنبنده ای از ابدیت بیافریند و همین که آسمان را سامانی داد از ابدیت پایدار در وحدت این پیکر همیشگی را که از روی شمار پیش می رود، بیافرید و همین است که ما آن را زمان می دانیم.

از این سخنان افلاطون پیداست که وی، زمان را نمونه ای از همیشگی و پایداری آفریننده می پندارد. شاید از اینجا باشد که متکلمان معتزلی و اشعری زمان را موهوم پنداشتند و ابی البرکات زمان را اندازه هستی دانست^۶. سید داماد استرآبادی سپاهانی فیلسوف روزگار صفویان در مسأله حدوث جهان، رأی تازه ای آورد و گفت که میان گیتی و آفریننده او نیستی بود که از هر گونه کنش بیگانگی داشت نه اینکه کنش و امتداد موهومی پیش از پیدایش گیتی بوده است چنانکه متکلمان پابند سنت پنداشته اند. داماد در صراط مستقیم و افق مبین و قسبات از همین مسأله گفتگو نموده و بدان عنوان حدوث دهی داده است. وی در رساله مذاهب ارسطاطالیس برخلاف فارابی در رساله جمع بین رأیین می گوید:

سخنان ارسطو در این باره با هم سازگار نیست و گشودن راز این مطلب را از آن خود می داند. اما ناداماد فلسفه خود را روی همین حدوث دهی که بسیار بجستن آن می نازد، نهاده و باید هم گفت که وی داد سخن را در این زمینه داده است.^۷

پس از وی شاگردش فیلسوف شیرازی صدرالدین محمد چندان به حدوث دهی ارجی نهاد و خود همه هستیهای مادی را جنبنده دانست و گفت که چون گوهر همه چیزها در جنبش بوده و زمانی پس سراسر جهان حادث زمانی خواهد بود بجز جهان عقل مجرد که پرتوی است از خدای و چندان جدایی از جهان خدایی ندارد و نتوان گفت کم حادث است. این هم ناگفته نماند که بیشتر فلاسفه پیروی از ارسطو نموده و برای زمان آغازی نپنداشته اند. و شیخ الرئیس

۶. در صفحات پیش به قول متکلمان از اشاعره و قول ابی البقاء درباره زمان اشارتهایی شد. بدان مبحث رجوع شود.

۷. فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه، ج ۳، ص ۷۴

در شفا و در رساله الحکومة فی حجج المثبتین للماضی (مبدأ زمانیا) از این مطلب کاوش نموده و در این رساله، دلایل فیلسوفان مشائی را به ساخت قیاسهای منطقی درآورد. [۴]

شیخ الرئیس، دلیلهای متکلمان را نعی پذیرد و از آنها خرده می گیرد. شیخ در المبدء والمعاد هم به گشودن این مشکل می پردازد.

از متأخران اشیع حسین بن ابراهیم تنکابنی به سال ۱۲۱۹ رساله کوتاهی در اثبات حدوث واقعی جهان نگاشته و در آن گفته که ناروانست زمان موهومی از همیشگی و پایداری خداوند انتزاع نمود و جهان را بر پایه آن حادث زمانی دانست. این رساله در هاشم مشاعر و عرشیه ملاصدرا در تهران به سال ۱۳۱۵ به چاپ رسید. دانشمند جمال الدین خوانساری (م- ۱۱۲۵) در حاشیه ای که بر حاشیه خفزی بر الهیات تجرید نگاشته (نسخه شماره ۳۰۸/۱ همین کتابخانه) عبارتی از قبسات سید داماد «که در ص ۳-۲۲ چاپ تهران» دیده می شود، آورد و از آن خرده گرفت و در پایان گفته است که حدوث جهان به این چیزها درست نمی شود و باید دید که شرع در این باره چه می گوید. اگر به آنچه از برخی اخبار برمی آید بایند باشیم، باید چیزی در این باره نگفت تا خدای گشایش دهد؛ خوانساری در این رساله تنها می خواهد دلایل داماد را بی پایه نشان دهد؛ مولی محمد اسماعیل بن محمد حسین بن محمد رضا بن علاء الدین محمد مازندرانی سپاهانی خواجهی که در کوی خواجهی سپاهان می نشست و در شعبان ۱۱۷۳ از این جهان درگذشت به سخنان خوانساری برخورد و خواست به خرده گیریهایی که وی از داماد کرده است پاسخ گوید و این رساله ابطال الزمان الموهوم را نوشت. وی در آغاز از خود به نام محمد اسماعیل بن حسین مازندرانی یاد می کند و می گوید: «چون دیدم دلیلی که داماد برای ابطال زمان موهوم آورده درست است مگر آنکه برخی کسفن از آن خرده گیریها کرده اند؛ خواستم راه درست و استوار را بنمایانم و در آشکار ساختن آن خود راه بیداد نبویم.» آنگاه سخنان داماد و خوانساری را بند به بند می آورد. سپس خود بررسی و کלוش می کند و تا پایان به همین روش پیش می رود.

وی می گوید که آقا حسین خوانساری پدر جمال الدین خوانساری گفت: اشعریان پنداشته اند که پیش از پیدایش جهان، زمان موهومی بوده است ولی متکلمان دانشمند و از میان آنها خواجه طوسی چنین زمان موهوم را نپسندیدند. (برگ ۱۱۵ ب این نسخه).

درباره یکی از خرده گیریهای جمال الدین می نگارد که وی این را از بهجة الدارین نگارش مولی محمد طاهر بن محمد حسین قمی گرفته است و او می گفت که پیش از جهان امتدادی بود نامتناهی.

این دانشمند، شیرازی و شیخ الاسلام قم بود و در سال ۱۰۹۸ بمرد. دانشمند مازندرانی این رساله را پس از مرگ جمال الدین نگاشته است. این را هم باید گفت که یکی از شاگردان آقا حسین خوانساری به نام شیخ علی فراهانی کمره ای که به آقا شیخ نامبرده بود و در کاشان می زیسته و در همان جا در هزار و صد و اندی درگذشت، رساله ای در حدوث زمانی جهان نگاشته و هشتصد حدیث در آن گواه آورد.^۸

مسئله حدوث دهری (عقیده میر به نقل مستقیم از آثار وی)

محقق داماد موضوع حدوث دهری را که بواقع، اساس عقاید فلسفی او بشمار است در بیشتر مصنفات خود به بیانهای مختلف مورد بررسی و تدقیق قرار داده است. لیکن چون بررسی این موضوع بیشتر به خاطر ابطال زمان موهوم که فرض بیشتر متکلمان در اثبات حدوث جهان است به عمل آمده و از طرف دیگر مقصود اثبات حدوث دهری جهان از روی برهان است تا توهم جدلی بودن طرفین مسئله قدم و حدوث عالم چنانکه ابن سینا تصور کرده برطرف گردد. میرداماد این مسئله بخصوص را موضوع اساسی کتاب قبسات خود قرار داد و اطراف و جوانب موضوع را از هر جهت مورد مطالعه قرار داده و در رفع مشکلات و بیان اقسام قدم و حدوث و لوازم احکام آن کوشیده و سایر مسائل مذکور در کتاب قبسات را به نحوی که ارتباط با مسئله حدوث دهری داشته باشد آورده است. ما نیز در اینجا به نقل از کتاب قبسات خلاصه مسئله حدوث دهری را بیان می داریم.

محقق داماد در مقدمه این کتاب می گوید: کتاب را به خواهش یکی از دوستان در خصوص حل مسئله قدم و حدوث عالم که یکی از مشکلات عویصه است تصنیف کردم و در ضمن بیان اقوال مختلف و تحقیق آنها نظر خود را درباره آن موضوع بیان داشتم.

وی ابتدا اقوال شیخ الرئيس ابن سینا را به نقل از تألیفات او که موضوع قدم و حدوث عالم را از هر دو سوی جدلی می داند و امکان اقامه برهان عقلی بر اثبات یکی از طرفین مسئله را منتفی می شمارد بیان می دارد؛ و سپس به ذکر اقوال دیگر فلاسفه و اهل کلام که همه در حل این مشکل سخن می رانند می پردازد؛ آنگاه گفته ابوالبرکات که آن را مؤید مدعای خود یعنی اثبات حدوث دهری می داند می آورد و سپس موضوع بحث و نزاع را معلوم داشته و اقسام حدوث و قدم را ذکر می کند؛ و قس اول از کتاب را در اینجا خاتمه می دهد. خلاصه آنکه در قس اول ابتدا اقوال دیگران را که مؤید خود می داند می آورد و در ضمن به پاره ای از آیات و

۸. فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه، تألیف دانش پژوه، ج ۳، ص ۷۳-۷۶

اخبار برای اثبات مدعای خود استناد می نماید؛ و سرانجام نظر خویش را بیان می دارد. وی در مضمّن اول از کتاب، خلاصه مقال شیخ الرئیس را در بیان انواع محدّثات به این شرح می آورد:

اگر مراد از حادث چیزی باشد که وجود آن مسبوق به عدم است (ایس بعد از لیس) هر معلولی بدین معنی حادث است و اگر مراد مسبوق به عدم زمانی بودن شیء باشد، هر معلولی حادث نتواند بود. و اما قسم اول یعنی ایس بعد از لیس را نیز دو قسم است یکی آنکه وجودش بعد از لیس مطلق باشد دیگر آنکه وجودش بعد از لیس خاص یعنی عدم خاص آن شیء باشد. بنا بر این حادث را سه قسم بود:

- ۱- آنکه مسبوق به عدم زمانی باشد.
 - ۲- آنکه مسبوق به عدم و نیستی مطلق باشد.
 - ۳- آنکه مسبوق به عدم مضاف یا عدم خاص مقابل وجود خاص همان حادث باشد.
- و در فرق میان این دو قسم اخیر از ابن سینا چنین نقل می کند که حادث غیر زمانی دو نوع بود: یکی آنکه مسبوق به عدم صرف مطلق به بعدیت ذاتی باشد یعنی مسبوق به عدم ذاتی باشد؛ دیگر آنکه مسبوق به عدم صریح مقابل وجود خاص شیء حادث باشد که این قسم هر چند مسبوق به عدم زمانی هم نباشد اجتماعش با وجود بالفعل همان شیء حادث امکان ندارد. زیرا اجتماع عدم بالفعل و وجود بالفعل با هم امکان ندارد، در صورتی که اجتماع وجود بالفعل شیء حادث با عدم ذاتی آن امتناعی ندارد، زیرا هر معلولی از جهت ذات خود لیس و از جهت انتساب به فاعل ایس است. و به هر حال میرداماد آن قسم حادث را که مسبوق به عدم بالفعل صریح است و مسبوق به عدم زمانی نیست حادث دهری می نامد.

یعنی حادث بنا بر آنچه از ابن سینا نقل شده سه قسم بود:

- ۱- زمانی
- ۲- حادث بعد از لیس مطلق یا لیسیت ذاتی که آن را حادث ذاتی گویند.
- ۳- حادث بعد از لیس بالفعل صریح یعنی لیس غیر مطلق که آن را میرداماد حادث دهری می خواند.

محقق داماد به نقل از کتاب معتبر ابوالبرکات که او خود از دیگر حکیمان نقل کرده، عدم تأثیر مقدار زمان عدم سابق بر وجود حادث زمانی را در تحقق حدوث زمانی تبیین و تشریح می نماید. خلاصه این کلام آنکه: می دانیم مقدار یعنی کمیت مدت عدمی که وجود حادث پس از آن موجود گردیده در اصل حدوث تأثیری ندارد. یعنی همین اندازه که وجود شیء مسبوق به عدم زمانی باشد خواه آن زمان یک لحظه باشد یا یک دقیقه یا یک روز یا یک سال یا چندین سال هیچ

تأثیری در اصل حادث بودن شیئی ندارد؛ زیرا اگر مقدار و اندازه عدم سابق بر وجود تأثیری در حدوث داشت لازم می شد که با بسیاری و کاستی آن حدوث هم تغییر یابد و چون چنین نیست معلوم می شود که اصولاً عدم زمانی در تحقق معنی حدوث اثری ندارد، زیرا اگر تأثیر می داشت قلیل و کثیر آن یکسان نمی بود و این کلام را مؤید اثبات حدوث دهری می داند؛ زیرا نتیجه این سخن این بوده که امتداد و لا امتداد را در حدوث اثری نیست و تنها عدم صریح در تحقق حدوث کافی است. وی می گوید:

ومن البينات التنبهية لاثبات حدوث الدهري بحسب سبق سلطان العدم الصريح في متن الواقع من غير اعتبار الامتداد واللاامتداد ما اورده الشيخ ابوالبركات في المعبر ناقلا عن الحكماء حيث قال... و پس از این به بیان اقسام وجود و عدم به حسب ظروف آنها می پردازد و خلاصه کلام وی اینکه: انقسام و امتداد و مقابلات آن دو از ذاتیات کمیات متصل قارالذات و غیر قارالذات است.... و چون وجود من حیث هو وجود و عدم من حیث هو عدم از مقوله کمیات قارالذات و غیر قارالذات نیستند؛ بنابر این امور مزبور از ذاتیات عدم و وجود نتواند بود بلکه بالعرض در آنها حصول می یابند و به اعتبار مقارنه با آنها بدین صفات متصف می شوند؛ بنابراین حصول را در نفس الامر سه ظرف یا وعاء تواند بود.

۱- وعاء متقدر و سیال که آن ظرف زمانیات و متغیرات عالم کیان است.

۲- وعایی که وجود صریح مسبوق به عدم صریح در آن متحقق است همچون ثابتات بما هو ثابتات که ظرف وجود آنها متن واقع و دهر است و برتر از تأثیر متکممات و متقدرات و لا متقدرات است.

۳- وعاء بحث وجود یعنی وجود صرف و محب که مسبوق به هیچیک از انواع عدم نبوده و عاری از عروض تغییر و تقدیر است و ثابت و متحقق بالاطلاق است یعنی صرف فعلیت محض است و وعاء آن سرمد است.

آنگاه به بیان فرق حادث زمانی و حادث دهری می پردازد و معلوم می دارد که عدم و وجود حادث زمانی در کل زمان با هم اجتماع دارند ولی عدم و وجود حادث دهری در وعاء دهر غیر ممکن می باشد؛ چون دهر را جزء نیست تا در جزئی از آن موجود بود و در جزء دیگر معدوم باشد به خلاف زمان که دارای اجزاء است که قابلیت این معنی را دارد؛ و پس از آن تمایز و تفارق اقسام سه گانه حادثات ذاتی و دهری و زمانی را بیان می دارد و اجتماع عدم ذاتی و وجود بالفعل را ممکن می داند همچنانکه اجتماع وجود و عدم حادث زمانی را در امتداد کل زمان متحقق می شمارد ولیکن اجتماع وجود و عدم حادث دهری را در وعاء دهر غیر معقول و غیر

متحقق می‌داند. و در موضعه بعد امتیاز اقسام سه گانه قدیم ذاتی و قدیم دهری و قدیم زمانی را بیان می‌دارد.

بدین بیان که قدیم ذاتی واجب الوجود و غیر مسبوق به عدم ذاتی است و قدیم دهری غیر مسبوق به عدم صریح و برخوردار از وجود ازلی است و قدیم زمانی غیر مسبوق به عدم زمانی یعنی آنکه وجودش را ابتداء زمانی نیست و ملاک این قسم قدیم بی نیازی آن از امکان استعدادی است و اینکه وجودش سراسر زمان را فرا گرفته و از همین جهت با حادث زمانی که برخوردار از برهه از زمانی است تمایز دارد. آنگاه معلوم می‌دارد که هر چند اقسام سه گانه حادث از جهت مفهوم مختلف و متمایز هستند لیکن از جهت تحقق و حصول با هم تضاد ندارند و هر سه مفهوم می‌تواند در یک مصداق تحقق یابد. آنگاه به پاره‌ای از آیات و احادیث در اثبات مدعای خویش استناد می‌نماید و دوباره به دفع بعضی ایرادات و توهّمات وارد بر مدعای خویش می‌پردازد و بعد بدین نکته اشارت دارد که حدوث ذاتی و دهری را اقسامی نیست ولیکن حدوث زمانی را سه قسم است:

۱- حدوث تدریجی که در امتداد برهه‌ای از زمان بتدریج تحقق می‌یابد و به نسبت انقسام پذیری زمانش قابل انقسام است.

۲- حدوث دفعی و این دو قسم است یعنی آنکه بتمامه در برهه‌ای از زمان حدوث یابد که زمانش را قابلیت انقسام نباشد که قسم دوم محسوب است.

۳- حدوث دفعی یک شیء بتمامه در برهه‌ای از زمان که هر چند زمانش قابل انقسام باشد، خود آن حادث انقسام پذیر نباشد مانند حرکت توسطی که تمام حرکت در جزء زمان خود وجود دارد و قابل انقسام نیست. و سرانجام به بیان محل نزاع می‌پردازد و بیان می‌دارد که مقصود از مسأله قدّم و حدوث جهان چه نوع قدیم و حادث می‌تواند باشد و مسلم می‌داند که مورد بحث باید حدوث دهری باشد. زیرا وی می‌گوید:

هیچ خردمندی را شك نیست که همه ممکنات حادث ذاتی هستند و وجود آنها منتسب به علت است نه بذات خود آنها و همچنین هر که را بهره جزئی از مسائل فلسفی باشد می‌داند که حدوث زمانی نیز مورد اختلاف نمی‌تواند بود زیرا می‌داند که خود زمان و محل آن (حرکت) و حاصل محل آن (فلک) و عقول مفارقة و ثابته در وعاء زمان نیستند تا بحث از قدّم و حدوث زمانی آنها بشود. و اینها همه جزو عالم هستند و مورد نزاع و چون به بداقت عقل معلوم گردید که حدوث ذاتی و حدوث زمانی نمی‌تواند محل بحث در مسأله حدوث و قدّم عالم باشد؛ بنابراین این حدوث دهری مورد نزاع خواهد بود و ما در ضمن بیان اقوال و تشریح اقسام حدوث و قدّم و

احکام هر يك دليل اثبات حدوث دهری جهان را به طریق عقل و نقل بیان داشتیم. البته سپس در پایان این قس به تشریح و تبیین مرام خود می پردازد و خود محقق داماد این سؤال را مطرح می سازد که شیخ الرئيس این سبنا در مسأله حدوث و قدم عالم با افلاطون همعقیده بود یا با ارسطو و پیروان او يك نظر داشته است؟ و در ضمن به نقل از فارابی می گوید:

ارسطو در این مسأله از شیخ خود افلاطون پیروی نداشته است. آنگاه اضافه می کند که ارسطو این مسأله را جدلی می دانسته و ادله مذکور در این باب را از نوع استدلال جدلی می شناخته و آن دلائل را از کتابهای مختلف شیخ الرئيس نقل می نماید و آنگاه به طریقی آنها را تشریح می کند که همه، مؤید مدعای خودوی یعنی اثبات حدوث دهری جهان باشد و در عین حال جدلی بودن مقدمات استدلالهای مزبور را انکار نمی دارد. او می گوید هر چند مقدمات این دلائل از مشهورات و مسلمات است که با آنها قیاسها جدلی ترکیب می گردد، لیکن چون صورت استدلالها قیاسی است و نتیجه قیاس قطعی است بنا بر این از لحاظ اثبات مدعا مانند برهان است. خلاصه میان صورت و ماده استدلالها فرق می گذارد و آنها را از جهت مواد، جدلی ولی از لحاظ صورت، برهانی می داند. و بدین طریق اصل مسأله حدوث دهری جهان را از نظر دلائل عقلی و دینی و بیانات علماء فن مسلم می شمارد و در ضمن فصول دیگر کتاب به ذکر نکات و احکام دیگر این مسأله می پردازد که ما چون کتاب قسبات را در باب بیان آثار محقق داماد به تفصیل مورد بحث و تحلیل قرار داده ایم از تفصیل بیشتر در این مقام خودداری می نماییم؛ و مطالعه فصل تحلیل کتاب قسبات از همین رساله را برای توضیح بیشتر توصیه می نماییم.

البته محقق داماد موضوع اثبات دهر و حدوث دهری را در کتاب *خلسة الملكوتیه* خویش نیز با وضوح بیشتری بررسی کرده و به تفصیل ایراد و اشکالهای وارد شده بر فرضیه دهر با حدوث دهری را ذکر کرده و در رفع و ابطال آنها کوشیده و سرانجام مدعای خویش یعنی فرضیه دهر یا حدوث دهری را از روی ادله عقلی و نقلی به اثبات می رساند. و چون در ضمن تحلیل آثار میر کتاب *خلسة ملکوتیه* را بتفصیل مورد مطالعه قرار داده ایم، برای اطلاع بیشتر به فصل تحلیل آثار میر مراجعه شود.

مسأله خلق اعمال یا جبر و اختیار

این مسأله از امهات مسائل کلام و فلسفه اسلامی است که در علم اصول فقه نیز از آن تحت عنوان طلب و اراده باشباع بحث شده است.

البته موضوع این بحث از دیرباز تاکنون به صورتهای مختلف و در دانشهای متعدد مورد مطالعه و بحث و نقد قرار گرفته و از مسائلی بشمار است که همواره افکار مفکران بشر را به خود معطوف داشته و عقیده های مختلفی درباره آن ابراز شده است. از نظر دینی اساس بسیاری از عقاید دینی از قبیل ارسال رسل و انزال کتب آسمانی و همچنین مسأله معاد و بعث و نشور و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ و بسیاری دیگر از مسائل مذهبی همچون حسن و قبح افعال عباد بر پایه مسأله جبر و اختیار و حل آن استوار است. در مثل اطاعت و عصیان طبق روایات دینی به هنگام خلق آدم ابوالبشر و سرپیچی شیطان از امر خداوند در سجده کردن به آدم پدید آمده؛ و چنانکه می دانیم نخستین اختلاف در مسائل دینی از همان آغاز پدیدار گشته و همان موجب اختلافات بسیاری است که بعد از آن پدیدار گشت.

قطع نظر از روایات دینی، موضوع مجبور و یا مختار بودن آدمی مسأله ای است که انسان کنجکاو و جویای سعادت پیوسته در پی کشف حقیقت آن بوده است و قطع نظر از وجود ادیان و شرایع آسمانی و تعلیمات آنها، عواطف دینی و امیال عقیدتی بشر خود در جستجوی دریافت حقیقت آن بوده است. به عبارت دیگر این موضوع معلول تعلیمات دینی نبوده بلکه به عکس عاطفه دینی و میل عقیدتی فطرتی بشر قطع نظر از اینکه سرچشمه این میل و عاطفه چه چیز می تواند باشد باعث پدید آمدن بسیاری از مسائل دینی در شرایع و ادیان گردیده؛ یعنی یکی از عوامل مهم پیدایش ادیان یا لاقائل یکی از علل لزوم تشریع شرایع و ارسال رسل و انزال کتب و تأسیس ادیان ارضاء این عاطفه یا میل بشری در شناخت مجبور و مختار بودن خود بوده است. به همین دلیل بسیاری از موارد و نزد جمع فراوانی از اقوام و اصناف بشر این موضوع قطع نظر از جنبه های دینی آن مورد بحث و تدقیق قرار گرفته و حتی مسأله به صورت جبر فیزیکی و بدون توجه به آثار و احکام مذهبی آن به صورت علمی مورد مطالعه قرار گرفته است. به عبارت صریح تر موضوع جبر و اختیار همانطور که مورد علاقه و بحث علوم دینی بوده و به طریق استدلالات مذهبی بررسی و مطالعه گردیده است، به همان اهمیت در فلسفه محض و باروش و طریق منطق عقلی مورد مطالعه قرار گرفته و حتی از آن هم در گذشته و در علوم تجربی به عنوان یکی از مسائل مادی و فعل و انفعالات بررسی و مطالعه گردیده است.

البته همانطور که روش استدلال و تحقیق این موضوع در علوم مختلف، مختلف است همچنین محرك و هدف پژوهنده گان این مسأله مختلف و نتایج بدست آمده نیز مختلف است. یعنی موضوع بحث از نظر دین به جهت حسن و قبح اعمال و مسأله ثواب و عقاب و تصحیح این مسائل بیشتر واجد اهمیت بود و در صدد حل آن از این نظر بوده است در صورتی که در فلسفه

محض یا لا اقل در علوم تجربی به هیچ وجه توجهی به ثواب و عقاب و حسن و قبح اعمال نیست.

به همین جهت در علوم دینی گاه گاه از طرف محققان آن علوم دو جنبه مختلف در این موضوع بررسی شده و در عین اینکه در مثل از نظر اصل جبر و اختیار قائل به جبر گردیده اند ولی در عین حال از نظر ثواب و عقاب اعمال عباد افعال آدمی را تا آن حد ارادی دانسته اند که بتواند مورد ثواب و عقاب قرار گیرد و مجازات فاعل مباشر آن از نظر عقل قبحی نداشته باشد. البته در رشته های مختلف علوم مذهبی همچون علم کلام و اصول فقه بیشتر توجه به قسمت اخیر این موضوع شده است تا اینکه موضوع عبث بودن ارسال رسل و انزال کتب و بعث و نشور و ثواب و عقاب بصورتی عقلانی برطرف گردیده و مجوز عقلی آن معلوم گردد. با توجه به نکات مذکور مختصری از تاریخ تطور این موضوع را در ذیل می آوریم بی ذکر ادله طرفین و آنگاه نظر میرداماد را در پایان بیان می داریم:

تاریخ تطور مسأله جبر

تاریخ پیدایش این فکر و بحث در آن، همزمان با فکر فلسفی بوده و تاریخ تحقیقی و دقیق آن را نمی توان معلوم داشت؛ ولی در اسلام و میان مسلمانان تاریخهایی ذکر شده است که به صحت آنها چندان اعتماد نیست؛ در الذریعه چنین آمده: نخستین کسی که درباره این مسأله از وی سؤال شد امام ابوالحسن هادی علی بن محمد عسکری (ع) بود که در جواب آن، رساله مستقلی نوشت و شیخ حسن بن علی بن شعبه آن رساله را تحت عنوان رسالته علیه السلام فی الرد علی اهل الجبر والتفویض در ضمن کتب و تحف العقول آورده است و اول کسی که درباره خلق افعال عباد چیز نوشته است امام اهل سنت محمد بن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶) مؤلف یکی از صحیح ترین صحاح ششگانه اهل تسنن می باشد.

در تاریخ ادبیات ایران چنین آمده است: از قدیمی ترین کسانی که به نشر عقیده جبر در میان مسلمین پرداخت مردی به نام جهم بن صفوان از موالی خراسان بود که مدتی در کوفه به سر می برد و سپس کاتب حارث بن سربیع شد که در خراسان بر نصر بن سیار عامل بنی امیه خروچ کرد و منهزم گردید و جهم نیز مقید و مقتول شد (سال ۱۲۸) و پیروان او را جهمیه گویند. ایشان معتقد بودند که انسان در همه اعمال خود مجبور است و خداوند، اعمال او را همچنان مقدر کرد که برگ را می ریزاند و آب را جاری می کند؛ در مقابل این دسته قدریه اند که پیدایش آنان در اسلام پیش از مجبره بوده است و نتیجه مستقیم نزاع میان این دو فرقه پیدایش فرقه سوم به نام معتزله است که پاره ای از عقاید خود را از مجبره (از قبیل نفی رؤیت) و پاره دیگر از قدریه

گرفتند (مانند مختار بودن انسان) و به همین جهت آنان را گاهی قدریه و گاهی جهمیه خوانده‌اند و حال آنکه خود آنان از هر دو فرقه تبری می‌جستند.^۹

جبر در فلسفه جدید

لیکن این مسأله بین فلاسفه جدید نیز مورد بحث قرار گرفت و به روش برهانی خاص فلسفه جدید مورد غور و بررسی واقع شد و اسپینوزا از همه بیشتر و بهتر در این مبحث وارد شده و بر اساس وحدت وجود به معنای خاصی که وی قایل است، موضوع بحث را تحلیل و تجزیه کرد؛ و بالنتیجه به یک نوع جبری می‌رسد که از طرفی منافاتی با قدرت کامله خداوند ندارد و از طرف دیگر انسان را دارای نوعی اختیار می‌داند. خلاصه بیان وی چنین است که: خداوند، وجودی است یگانه و واجب و قائم بذات و لا یتغیر و جاوید و نامحدود و مطلق و دارای صفات بیشمار نامحدود و او به تنهایی جوهر است و موجودات دیگر از جسمانی و غیر جسمانی همه أعراض و حالات او و قائم بذات او هستند؛ و به اقتضای ذات او به وجود آمده‌اند و از او جدا نیستند و او به تنهایی فاعل مختار است اما نه به این معنی که هوس می‌کند بلکه به این معنی که فقط به اقتضای ذات خود عالم را موجود کرده و برای این امر موجب و ملزمی نداشته است و موجودات بجز اینکه هستند نمی‌توانند باشند و جریان امور بر حسب نظامی است که به اقتضای ذات کامل الصفات واجب مقرر شده و از آن منحرف نتواند شد (این کیفیت را که هر امری به علت امر دیگر مقدم بر او واقع می‌شود و جز آن نمی‌تواند بشود به فرانسه دترمینیسم می‌گویند؛ یعنی وجوب ترتب معلول بر علت) تا آنجا که می‌گوید: «ما متوجه نیستیم که نیکی و بدی و زشتی و زیبایی و پسند و ناپسند و رغبت و نفرت هر حقیقتی داشته باشند نسبت به بشر و سود و زیان او است و ذات باری برتر از این عوالم است و خداوند مهر و کین و خشم و رافت نمی‌تواند داشته باشد. چون هر چه واقع می‌شود بر حسب طبیعت و نظامی است که اقتضای ذات خود اوست.» باز در ذیل بحثی که از بندگی و آزادی انسان کرده چنین می‌آرد: «اکنون شاید بگویند اسپینوزا که برای نیکی و بدی حقیقتی در نفس امر قائل نشده و انسان را بنده و اسیر دانسته و از او نفی اختیار کرده و حتی وقوع قضایا و ظهور معلول را از علت واجب شمرده دیگر جا ندارد کس را مسئول بدانند و کیفر و پاداشی برای اعمال او قائل باشد. و بنابر این به چه مناسبت کتاب فلسفه خود را علم اخلاق می‌نامند. جواب این سؤال این است که پاداش اعمال مستلزم آزادی و اختیار نیست و هر تخمی کشته شود خواه از روی

۹. تاریخ ادبیات ایران، دکتر صفا، ص ۴۷-۴۸

اختیار باشد و خواه نباشد می‌روید از این گذشته اسپینوزا یکسره منکر نیکی و بدی نیست و برای انسان نوعی از اختیار هم قائل است.^{۱۰}

گروهی دیگر این مسأله را چنین بیان کرده‌اند:

اختیار، عبارت از قدرت ماست به اینکه از میان چند امر ممکن یکی را آزادانه اختیار کنیم؛ این انتخاب بی‌موجب نیست و اگر ظاهراً چنین باشد (مانند چیدن مهره‌های تخته که ظاهراً هیچ دلیل و مرجحی در انتخاب مهره‌ها و خانه‌ها نیست) یا دلالت بر اختیار نمی‌کند یا درجه پست آن را که از نظر اخلاقی بی‌ارزش است می‌رساند. پس آدمی را در صورتی مختار می‌توان خواند که انتخابش مدلل یعنی با مرجح و دلیل باشد؛ هر قدر علم شخص به این مرجح و دلیل صریح‌تر باشد، اراده و اختیار او کامل‌تر خواهد بود. در امکان این انتخاب یعنی در وجود اختیار حکماء اختلاف کرده‌اند. گروهی انسان را در رفتار خود مجبور و گروهی دیگر مختار می‌دانند. از این رو دو نظریه پیش آمده است: یکی جبر مطلق و دیگر جبر علمی. جبر مطلق یا تقدیر آن است که تمام امور عالم را پیش بینی و مقدر می‌داند یعنی آنها را مستقیماً ناشی از اراده خداوند و تحت اراده نیروهای مرموز قرار می‌دهد و برای اراده و اختیار پشر در ظهور و بروز آنها هیچگونه تاثیر و دخالت قائل نمی‌شود؛ داستان اودیپ یونانی نمونه کامل اینگونه جبر است، جبر مطلق به وجوه مختلف بیان گردیده از آن جمله است: «جبر هندسی اسپینوزا و «جبر دینی» اشعری و پیروان او که می‌گویند وقوع همه افعال بندگان به مشیت خدایتعالی است و خود بندگان هیچگونه تأثیری در حصول آنها ندارند.» جبر علمی داستان دیگری است و با جبر مطلق فرق کلی دارد؛ زیرا پایه‌اش بر اصل علیت که مبنای علوم است استوار گردیده و به همین جهت موصوف به علمی شده است.

بیان جبر علمی این است: علت‌های معین همیشه نتایج معین را حاصل می‌کند و از این رو شخصی که در شرایط و اوضاع و احوال معین قرار می‌گیرد به جبر، رفتاری معین که ناشی از آن مقدمات است خواهد داشت و هر دفعه که آن شرایط و اوضاع و احوال یعنی آن مقدمات فراهم شود خواه ناخواه همان رفتار از آن شخص سر خواهد زد، بنابر این انسان نمی‌تواند مختار باشد. چه اختیار با اصل علیت که معنی آن وجوب ترتب معلول بر علت است منافات دارد. عواملی که مقدم واقع می‌شوند و رفتار جبری انسان را نتیجه می‌دهند یا مادی و طبیعی هستند مانند محیط جغرافیایی و آب و هوا، یا بدنی مانند وضع مزاجی و تندرستی یا بیماری، یا

اجتماعی مانند مؤسسات و قوانین و آداب و رسوم، یا نفسانی مانند عادات و تمایلات و خصوصیات اخلاقی. از این رومی توان جبر را هم چندین قسم دانست: جبر طبیعی یا مادی، جبر مدنی، جبر اجتماعی و جبر نفسانی.^{۱۱}

ادله طرفین در فلسفه و کلام اسلامی

هر دسته برای اثبات مدعای خویش به آیات و اخباری استناد جسته و ادله عقلی نیز اقامه می نمایند.

خواجه نصیر در رساله جبر و اختیار خود چنین آرد: حجت بزرگترین طایفه اولی (جبریه) آن است که به اتفاق هر دو قوم خدایتعالی پیش از وجود بندگان دانست هر کسی چه کند اگر ممکن باشد که خلاف آن کنند ممکن باشد که علم خدایتعالی نه علم باشد. و چون ممکن نباشد که خلاف آن کنند ایشان را هیچ اختیاری نباشد. و نیز گویند که قدرت و ارادت مردم نشاید که فعل او بود؛ چه اگر فعل او بود، فاعل به حسب قدرت و ارادت بود، پس او را در ایجاد قدرت و ارادت خود احتیاج به قدرت و ارادتی بود و دور یا تسلسل لازم آید. و هر دو محال است و چون قدرت و ارادت مردم نه به فعل او بود، پس هرگاه قدرت و ارادت در او آفریند واجب بود که فعلی از او صادر شود و هرگاه که نیافریند محال بود که صادر شود، پس او را هیچ اختیار نبود. و نیز گویند اگر خدایتعالی تقدیر کرده باشد که چیزی به مردم رسد و او هیچ سعی نکند در تحصیل آن لامحاله به او رسد و اگر تقدیر کرده باشد که آن چیز به او نرسد و او بسیار جهد کند در تحصیل او محال بود که به او رسد، پس سعی و جهد مردم را هیچ تأثیری نبود و جمله به خواست و ارادت حق تعالی بود. و حجت بزرگترین طائفه دوم آن است که اگر بنده را اختیاری در فعل نباشد تکلیف بر او عبث باشد و دعوت اولیاء و انبیاء و کن و مکن بی فایده بود و جهد و سعی چرا باید کرد و مدح و دم متوجه نشود و اگر شود راجع به مردم نباشد و دین و کفر، بخت نیک و بد بود، و ثواب و عقاب نه بر عمل باشد و بعضی دعوی ضرورت کنند در علم به آنکه مردم را فعلی است و در آن مختار است.^{۱۲}

خواجه پس از بیان ادله پیروان جبر و اختیار گوید: ما آنچه مقتضای عقل مطلق است در این بحث به ترتیب ایراد کنیم. و التفات نکنیم به نصرت مذهبی یا کسر مقالاتی تا آنچه حق باشد واضح باشد انشاء.... آنگاه به تفصیل درباره وجوب و امکان و امتناع [۵] سخن گفته و در انواع

۱۱. مبانی فلسفه، دکتر سیاسی، ص ۴۶۱ تا ۴۶۳

۱۲. مجموع رسائل خواجه نصیر، ص ۹-۱۰

اسباب و علل و معنی جبر و اختیار و اینکه سبب تا موجب نشود مسبب از او صادر نشود نیز بحث کرده و بعد از آن اتفاقیات را مورد بررسی قرار داده در فصل ششم رسایل مزبور به این نتیجه می‌رسد که وجوب فعل از فاعل منافی اختیار او نبوده [۶] و آن را چنین تقریر می‌کند: این وجوب و امتناع که ذکر کرده اند منافی اختیار نباشد. بیانش آن است که قادر چنانکه گفته آمد فاعلی باشد که تواند که کند و تواند که نکند یعنی فعل و ترك هر دو از او صحیح بود و نسبت به او متساوی و چون مرجحی ترجیح يك طرف دهد آن طرف واقع شود. پس اگر آن مرجح ارادت او بود تا هرگاه که خواهد بکند و هرگاه که خواهد نکند او را مختار خوانند و از اینجا معلوم شد که مختار را دو صفت باشد: یکی قدرت و دیگری ارادت. قدرت آن است که فعل و ترك علی سبیل البدل صحیح است و هیچکدام از او به تنهایی واقع نشود. و ارادت آن است که به انضمام وجود او با قدرت ترجیح يك طرف نماید یعنی با وجود قدرت و ارادت حصول فعل واجب بود و حصول ترك ممتنع و با وجود قدرت بی ارادت حصول فعل ممتنع بود و حصول ترك واجب. و این معنی محض اختیار اوست نه منافی او و پس از آنکه ایرادی بر خود وارد ساخته و جواب آن را می‌گوید چنین آرد:

«بر جمله چون مجموع قدرت و ارادت مستلزم فعل است و با تقدیر هر دو تقدیر عدم فعل همچنان بود که با تقدیر وجود فعل تقدیر عدمش و همچنان که وجوب فعل که بر تقدیر وجودش باو لاحق شود و منافی اختیار فاعل نباشد وجوبی که از وضع به سبب او لازم آید هم منافی اختیار او نباشد.»^{۱۳} بعداً درباره قوا و افعال انسانی و قدرت و ارادت و چگونگی صدور افعال اختیاری بحث کرده و سرانجام حاصل این مباحث را چنین می‌نگارد: از این بحثها معلوم شد که مردم را قوتهایی هست اصلی که در او آفریده اند و بعضی از آن بی ارادت و اختیار و مبادی بعضی افعال اوست و بعضی مبادی بعضی قوتهای دیگر هم از آن او، مانند: ادراك (که) مبدأ شهوت و غضب و دیگر قوتهای شوقی است، یا از آمیزش قوتهای اصلی و حادث او را قدرتی و ارادتی حاصل می‌شود که با وجود هر دو صدور افعال ارادی از واجب باشد و یا عدم هر دو یا یکی ممتنع. و قدرت و ارادت او اسباب افعال ارادی اویند، همچنانکه هاضمه سبب هضم او؛ بل همچنانکه آتش سبب احراق است. و قدرت و ارادت مستندند به دیگر اسباب. و جمله با کثرت و اختلاف در سلسله احتیاج مستند به سبب اولی که واحد حقیقی و واجب الوجود لذاته و مسبب الاسباب است. پس گوئیم مراد ما از آنکه مردم مختار است آن است که قادر است بر آنکه

بعضی افعال از او به حسب ارادت او و جهد او صادر شود. و ظاهر شد که فایده تکلیف و امر و نهی و مدح و ذم و ثواب و عقاب آن است که او را شوقی انگیزخته شود به طلب کمالی که آن شوق مبدأ ارادت او باشد. و آن ارادت باعث او بر طلب و جهد و سعی کردن در آن. و دانسته آمد که وجود او و قوی و افعال ارادی و غیر ارادی او در سلسله معلولات واجب الوجود تعالی ذکره مرتب و منظم است. و به سبب قوتها و افعال او را به تقدیر الهی و مشیت او بر آن جمله که قضاء و قدر او اقتضا کرده است. پس اگر کسی به سبب آنکه صدور فعل ارادی ایشان از قدرت و ارادت او بر سبیل وجوب است او را مجبور خوانند و سبب اختیار کند از او، یا به سبب آنکه این افعال در سلسله معلولات مستند است به علت اولی، گویند فعل خدایتعالی (است) بعد از وضوح معنی در عبارت مضایقتی نیست. اما اگر گویند این افعال تابع قدرت و ارادت انسانی نیست و فعل خداست بیواسطه اسباب و تکلیف و امر و نهی و جهد و سعی مردم را در آن تأثیری نیست حاشا و کلا این اعتقاد مخالف حق است و با وجود غیر مطابق^{۱۴}.

پس از آن به ذکر شبهات و رفع آنها پرداخته و اشاره به ادله نقلیه در این باب کرده و از بحث درباره آنها به این جهت که مبانی رساله مزبور ادله عقلی و قیاسی است نه ادله نقلی خودداری می کند. نظر محقق داماد در مسأله خلق اعمال [۷]

اینک که تاریخ تطور موضوع جبر و اختیار را به طور اختصار بررسی کردیم و بخصوص ادله طرفین مسأله مزبور را در اسلام به نقل از رساله جبر و اختیار خواجه نصیرالدین طوسی آوردیم خلاصه نظریه محقق داماد را به نقل از رساله ایقاعات که در حاشیه قبسات چاپ طهران به طبع رسیده و به نظر می رسد خود رساله مستقلی در موضوع خلق اعمال است و به هر حال نقاوه عقیده میرداماد را در بردارد می آوریم: خلاصه بیان وی آن است که میان فاعل ارادی فعلی با جاعل تام آن فعل فرقی بین و آشکار است. [۸]

خلاصه مطلب آنکه میان فاعل بالاراده فعلی با جاعل تام آن فعل فرقی بین است و فاعل مباحثی که جزء اخیر علت تام فعل است باتفاق جماهیر عامه و خاصه اصطلاحاً و لغتاً مصداق فاعل بالا اختیار آن فعل است ولیکن جاعل تام بالا اختیار آن فعل نیست زیرا تنها آنکه مفیض وجود فعلی است بدینصورت که افاضه می کند جاعل بالا اختیار آن فعل به شمار می رود. و چون این قاعده معلوم شد این نتیجه آشکار می شود که در افعال خویش جزء اخیر علت تامه آن افعال است ناچار به اختیار اعمال و افعال خویش آگاه می باشد، و هر چند حق تعالی مفیض

وجود علل و اسباب و معدات و خلاصه تمام ذرات عالم کون بقضه و قضیضه است لیکن این معنی تصادمی به اختیار عبد در افعال و اعمال او ندارد؛ زیرا قدرت، مشیت و شوق و اراده عبد (یعنی انسان) از جمله روابط توسطیه وجود افعال اوست و این تضادی با اختیار عبد ندارد. و بدین بیان معنی قول معصومین علیهم السلام منکشف می گردد که گفته اند: لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین و همین معنی را حکماء بدین عبارت آورده اند: الانسان مضطرفی صورة مختار. و برخی دیگر عکس آن را گفته اند: الانسان مختار فی صورة مضطر. و با این بیان اشکال معروف به این تقریب که هرگاه افعال از خود عبد ناشی باشد تعدد مؤثر لازم آید و اگر از جانب خدا ناشی باشد جبر لازم آید، برطرف می گردد و همچنین اشکال دیگری که در باب دعاء شده به این بیان که اگر مورد دعا مقدر نشده و به قلم قضاء الهی در نیامده باشد دعا بی فایده و بی اثر است و اگر مقدر شده و به قلم قضاء الهی در آمده است زحمت دعا کردن و از خدا خواستن بیهوده است، برطرف گردد. به این بیان که خود دعاء جزء قضا و مقدرات هستند و از شرایط و علل امر مسئول بشمارند که اگر تحقق یابد مسئول محقق گردد.

اشکال عمده ای که بر قدما سخت آمده این است که: با تأسیس این قاعده که افعال و اعمال عباد جز به اراده و اختیار آنان نیست، قطع نظر از اینکه خود اراده چیست و قطع نظر از بحث درباره حقیقت آن این اشکال به نظر می رسد که: آیا خود اراده نیز به اراده و اختیار است و همچنین به اراده دیگر نیاز دارد تا بی نهایت که هر چند این مطلب رفع اشکال نمی کند چون تمام اراده های سلسله غیر متناهی از جهت احتیاج داشتن به اراده دیگر مانند اراده اولی است یا اینکه حصول اراده به اضطرار و قطعی است و به اراده و اختیار عبد نیست، که در این صورت باز برگشت به جبر دارد و اختیار از میان می رود. آنگاه میر اضافه می کند که تا زمان ما کسی راه تحقیقی رفع این شبهه را بیان نکرده است و اینک خود ما راه تحقیقی را بیان می داریم و گوییم آنگاه که علل و اسباب مترتبه طولیه منجر گردد به اینکه انسان، عملی را تصور کند و معتقد گردد که این عمل به قطع خیر است یا به احتمال یا مؤثر در خیر است در وی شوقی به آن عمل پیدا می شود و این شوق مؤکد می گردد و همان است که آن را اراده نامند [۹] و آن موجب به حرکت در آمدن اعضا و جوارح به انجام عمل می گردد و این حالت نفسانی یعنی شوق مؤکد امری اجمالی است که چون آن را به نفس فعل و عمل مقایسه کنیم و نسبت دهیم، اراده و شوق به فعل محسوب است و ملحوظ بالذات این مورد فعل است. و هرگاه اراده از جهت اینکه اراده و شوق مؤکدی است، قطع نظر از فعل ملاحظه کنیم خود شوق و اراده است به نفس اراده بدون اینکه نیاز به اراده دیگر باشد. و خلاصه آنکه تمام اراده های فرضیه سلسله غیر متناهی به اجمال در

نفس اراده جمع هستند و نیاز به اراده دیگری نیست. و اراده از این نظر درست همانند علم است و هر دو از ثدی واحدی ارتضاع کرده اند و همانطور که صورت علمیه معلوم به واسطه صورت علمیه دیگر معلوم نیست بلکه به نفس خود معلوم است؛ همچنین اراده به نفس ذات خود ارادی است نه به اراده دیگر. یعنی هر اراده دیگر برای اراده فرض شود مندرج در خود اراده است. (توضیح آنکه می توان گفت اراده حالت مرکب مجملی است از تصور و تصدیق و شوق مؤکد که در حقیقت معلول اجزاء خود می باشد یعنی امر خارجی و اراده دیگری لازم نیست. یعنی این حالت مرکب اجمالی هم مؤثر است و هم اثر و در اراده نیاز به اراده دیگری نیست).

آنگاه با همین بیان اشکالی را که مسعودی نسبت به علم انسان به ذات خود کرده و همچنین اشکالهایی که در مورد نیت و در مورد حرکت ارادی و تمام اموری که لزوم تکرار مضاف در آنها لازم به نظر می رسد به این صورت که به سلسله غیر متناهی منجر می گردد، برطرف می سازد. آنگاه به آثار اعمال و اینکه آثار مزبور از جهت نظر و علل دامنگیر چه کسی می شود بحث می کند و خلاصه مسأله ثواب و عقاب را نیز به صورتی حل می سازد. و در پایان مقایسه بین طب روحانی و طب جسمانی به عمل می آورد و خاصه در آثار ماهیت و اینکه آثار مزبور به جاعل برمی گردد یا به نفس ماهیت و اثبات اینکه به ماهیت برمی گردد بررسیهایی می کند و رساله خلق اعمال بدین صورت پایان می یابد.^{۱۵}

عبارات آخر رساله چنین است: فهذا شطرنج جزیل القول هناك و حق البسط فيه على ذمته مایسرنا الله بعظیم کبیر طوله.

مسأله بداء

از مهم ترین مسائل کلامی که محل اختلاف علماء تسنن و دانشمندان شیعی است موضوع بداء است. و چنانکه می دانیم موضوع بداء با مسأله نسخ احکام، ارتباط نزدیکی دارد. و هر دو در نتیجه به معنی زوال حکمی است که به نظر ثابت می رسیده است؛ با این تفاوت که نسخ، زوال حکمی است ثابت که آمد ثبوت آن به سر رسیده و بداء به معنی آشکار شدن مصلحت در حکم ثانی است که به نظر می رسید مصلحت وجود نداشته است. تحقیق درباره حقیقت آنها و تمیز آن دو با هم در ذیل خواهد آمد.

امام فخر رازی در موضوع بداء و تقیه، شیعه را بشدت مورد تشنیع و سرزنش قرار داده و

۱۵. این رساله در حاشیه قیسات به چاپ رسیده و از ص ۶۶ شروع شده و در ص ۷۵ خاتمه می پذیرد.

می گوید شیعه با تمسک به این دو موضوع می تواند هر مسأله ای که در جایی قبول داشته یا هر حکمی را که در جایی گفته بعد از آن به استناد اینکه تقیه کرده ام یا در آن حکم بداء حاصل شده است سخن اول خود را پس بگیرد. علاوه بر این در خصوص مسأله بداء مشکلی عقلی و اعتقادی به نظر می رسد و آن اینکه در صورت محقق بودن بداء لازم می آید که خداوند، جاهل به احکام و امور بوده یا عباد را اغراء به جهل کرده باشد، که هر دو امر بر خداوند قبیح و غیر جائز است.

به هر حال محقق داماد رساله مستقلی در باب احکام نگاشته و در تبیین حقیقت آن کوشیده است. او می گوید: همه مشکلات مذکور در حقیقت ناشی از عدم درک حقیقت معنی بداء است و گرنه با بیانی که وی درباره حقیقت آن آورده هیچ اشکال عقلی و دینی بر آن وارد نیست. موارد متعددی در مسائل دینی در ارتباط با مسأله بداء مورد اختلاف است از جمله در زمان امام صادق (ع) ابتدا اسماعیل، پسر ارشد امام صادق، امام و جانشین بعد از وی به نظر می رسید و بر اثر درگذشت پسر پیش از پدر گویند بداء روی داد و غیر آن که بدان اشارت خواهد شد. نظر ملا عبدالرزاق لاهیجی که شاگرد محقق و مورد توجه میرداماد بوده در کتاب گوهر مراد با نظر داماد نزدیکی بسیار دارد. وی می گوید: لیکن در این مقام شبهه دیگر هست که واجب است دفع آن. و تقریرش آن است که اگر جایز باشد نسخ لازم آید بداء، چه نسخ ابطال حکمی است ثابت که اگر ناسخ نمی بود ثبوتش باقی می بود. مثلاً هرگاه شارع واجب گرداند صوم عاشورا را به طریق عموم در اوقات و در ثانی الحال نسخ آن کند، پس صوم عاشورا مطلوب بوده در زمان ظهور ناسخ و بعد از آن نیز و به ظهور ناسخ طلب مذکور مرفوع شده به سبب اشتغال بر مفسده مثلاً و آن مفسده اگر در وقت ایجاب صوم مذکور به نوعی که شامل زمان نسخ نیز باشد معلوم باشد ایجابش قبیح باشد. و اگر در آن وقت مفسده معلوم نبوده و در زمان نسخ معلوم شده لازم آید بداء چه بداء ظهور امری است که ظاهر نبوده باشد. و نظر به واجب الوجود تعالی که موجب احکام شرعیه است روایی است. و جوابش آن است که ایجاب صوم با علم به عدم مصلحت صوم در زمان ثانی کماهی قبیح می بود، که مصلحت منحصر می بود در صوم و این لازم است چه گاه باشد که مصلحت منوط باشد به نهیمه و عزم بر صوم. و بالجمله چنانکه نفس فعل مشتمل مصلحت است، تواند بود که عزم بر فعل نیز مشتمل بر مثل مصلحت فعل یا بر مصلحتی اقوی از مصلحت فعل باشد؛ پس قبح ایجاب لازم نیاید. و از این بابت است امر ابراهیم به ذبح اسماعیل (ع) و نسخ آن به فدید. و گاه باشد که در جواب این شبهه گویند که بداء وقتی لازم آید که نسخ قبل از اتیان به مأمور به صادر گردد. اما اگر بعد از اتیان به مأمور به واقع شود

ولو مرة واحدة بدء لازم نیاید، و فرق میان بدء و نسخ همین باشد. و بنابر این جواب امر به ذبح اسماعیل را تأویل کنند به امر به مقدمات آن ذبح، تا بدء لازم نیاید. و از آنچه ما گفتیم فساد این جواب به غایت ظاهر است چه ایجاب نظر به فرد غیر مأتی به که حکم وجوب در باب او منسوخ شده چون متحقق شده بود.

پس بدء نظر به آن فرد لازم آید و اتیان به فرد سابق، دفع قبح ایجاب این فرد نکند. پس تحقیق آن است که اتیان به فعل مأمور به در زمان بعد، مقصود آمر در وقت صدور امر نیست و مع ذلك تعمیم امر به حسب اوقات و تأخیر مخصص ناسخ تا وقت ظهور نسخ بنابر آن است که مکلف را عزم بر امتثال مصلحتی است که بدون آن حاصل نتواند شد. و چون زمان خلوف فعل از مصلحت که وقت ظهور ناسخ است در رسد، ظهور ناسخ کاشف شود از انتهای حکم و انتقای مصلحت و بدء اصلاً متصور نشود. و بیاید دانست که بدء در احکام اعنی ظهور وجهی از وجوه مصالح یا مفاسد در حکمی از احکام بعد از آنکه ظاهر نبوده باشد. و این بر حاکم روا نیست بنابر آنکه مستلزم جهل است و ثبوت جهل برای واجب الوجود ممتنع و بدء به این معنی است که مشتبیه می شود نسخ به آن.

اما بدء در افعال اعنی ظهور و وجود داعی بر فعل بعد از آنکه موجود و ظاهر نبوده باشد. به این معنی که اسباب و علل به نحوی نباشد که متأدی بوجود آن فعل شود هر آینه جایز است و بدء به این معنی است که امامیه قائلند با آن. و احادیث ائمه طاهرين (ع) ناطق است به آن بنحوی که قابل تأویل نیست.

وی پس از آنکه به استناد به اینکه امکان اجابت دعا از ضروریات دین است و آن جز به تحقیق بدء به معنی مذکور متصور نیست. وجوب بدء را در دین، ثابت می سازد و به بیان کیفیت وقوع بدء بدین شرح می پردازد: اما بیان کیفیت بدء آن است که سابقاً دانستی که تأثیر سماویات در حدوث حادثات در این عالم بر دو گونه است: یکی به مشارکت ضیه و دیگری به مشارکت امور ارضیه مثل دعای داعی و تضرع سائل که موجب آن شود که نفوس فلکیه که وسایط فیض الهی اند اندر این عالم به وجود مصالح و جهات خیر چون مطلوب سایل را موافق مصلحت دانند، اراده وجود آن کنند و به محض تصور و اراده ایشان به اذن الله تعالی بی وساطت اسباب عادیه صورت آن مطلوب در ماده موجود گردد. و دانستی که صورت جزئیات حاضره و مستقبله از طریق علم به اسباب و علل متأدیه بوجود آنها مرتسمند در نفوس فلکیه و جزئیاتی که واجب است ارتسام صور آنها قبل از وجود در نفوس فلکیه؛ جزئیاتی که اسباب وجودش از قسم دوم اعنی به مشارکت سوانح ارضیه باشد واجب نیست که صور آنها قبل از وجود، مرتسم

در نفس فلکی باشد؛ بنا بر آنکه از جمله اسبابش اموری است که داخل نیست در سلسله اسباب ظاهره مستقره، بلکه منوط است به اراده حیوانیه که سانح گردد. آنگاه شفا یافتن مریض را به وسیله اجابت دعایی که در حق مریض شده به عنوان مثال ذکر کرده و دنباله بیان خود را چنین می آورد: و وجود داعی اگر چه مرتبط است به اسباب ظاهره مستقره لیکن علت مستقله صدور داعیه دعا نیست بلکه موقوف است بر مصادفت امور خارجیه. و ظاهر است که مصادفت به حسب اتفاق باشد. و امور اتفاقیه اگر چه مستندند به سلسله علل لکن بالعرض. و بالجملة این امور سانحه قبل از سنوح معلوم نفوس فلکیه بودن به طریق جزم ضم لازم نباشد، بلکه معلومیت این امور، مخصوص واجب الوجود است تعالی شأنه. اما اجمالا و کلیا به علمی که عین علم بذات اوست و به علمی که قضای کلی اوست و اما تفصیلا به علم حضوری او به جمیع موجودات کلیه و جزئی که مساوی است نظر به این علم حالت قبل از وجود و بعد از وجود. و این است اُعنی علم به امور سانحه و مراد از علم غیب که مخصوص به واجب الوجود است. پس امور سانحه داخلند در قضای علمی و وجودی معاً و در قدر علمی که عبارت است از نفوس فلکیه؛ و این است مراد از اینکه گفته اند که قضا قابل تغییر و تبدیل نتواند بود به خلاف قدر که قابل است مرتغیر و تبدیل را. نتیجه می گیرد که شفا یافتن بیماری که در نفس فلکی هلاک وی مرتسم بود بر اثر دعایی که در حق او شده است و خلاف صورت مرتسم واقع شده جز بداء چیزی نیست چه بداء، ظهور امری است که ظاهر بود و حال آنکه شفا تحقق یافت. اینک این موضوع را آنچنان که خود میرداماد در رساله بداء تبیین کرده به طور خلاصه نقل می کنیم:

محقق داماد در نبرای الضیاء مسأله بداء را آورده و آغاز بحث چنین است که دو شبهه را از امام المشککین فخر رازی به نقل از خاتمه کتاب المحصل وی نقل می کند: یکی از دو شبهه راجع به تقیّه و دیگری مربوط به مسأله بداء است. امام المشککین این دو شبهه را از سلیمان بن جریر رازی حکایت می کند و چنین اضافه می کند که ائمه رافضیان، دو اصل را به پیروان خود آموخته اند که با وجود آن دو اصل، هیچکس را با آنان پیروزی نخواهد بود؛ چه اگر بگویند در آینده چیزی روی می دهد و در موعد مقرر پدید نیاید گویند بداء حاصل شد؛ و همچنین اگر مطلبی بیان دارند و سپس عدم صحت آن معلوم شود، گویند در این مورد تقیّه کرده بودیم؛ جواب اشکال امام فخر را خواجه نصیر به این صورت داده که: روایت بداء خبر واحدی است از زرارۀ و خبر واحد نزد شیعیان حجت نیست. و تقیّه را نیز شرایطی است که بدون وجود آنها عمل به تقیّه جایز نمی باشد.

سید داماد، این پاسخ را ناصواب دانسته و با کمال احترامی که برای او (خواجه) قائل

است ذکر این پاسخ را از کسی مثل خواجه نصیرالدین بعید می‌داند؛ آنگاه از طریق اخبار متواتر بودن اخبار بداء را از طریق شیعه و سنی بیان می‌دارد و تواتر معنوی آن را مسلم می‌شمارد. و در باب تقیه نیز آن را نه تنها مخصوص شیعه نمی‌داند بلکه به نقل از تورات و اتجیل آن را در تمام مذاهب مباح می‌شمارد. پس از بیان مسائل نقلی آنگاه به تحقیق مطلب از روی برهان روی آورده و از ص ۳۰۸ به اصل مطلب می‌پردازد. بیان این اجمال آنکه:

محقق داماد، در مسأله بداء پس از ذکر اشکال امام فخررازی در طعن بر شیعه در خصوص دو اصل بداء و تقیه و ذکر جوابی که محقق طوسی خواجه نصیر به وی داده به این تقریب که روایت باب بداء خبری واحد است و خبر واحد در نظر علمای امامیه حجت نیست، به تفصیل در معنی بداء و تقیه سخن می‌گوید؛ خلاصه آن این است که مسأله بداء نه تنها مستند به روایات متواتره صحیح از طریق شیعه امامیه است، بلکه جمهور محدثان بزرگ اهل تسنن، همچون بخاری و مسلم و ابوداود و دارقطنی از طریق پیامبر(ص) روایات صحیح و معتبری آورده‌اند. و علاوه بر این در کتاب خدا یعنی قرآن مجید اشاراتی بدان موضوع وجود دارد که با توجه به دلایل نقلی مذکور باید گفت مسأله بداء از ضروریات دین بشمار می‌رود، و نتیجه می‌گیرد که جواب خواجه طوسی به فخررازی از غرایب است.

باری روایات باب را از طرق مختلف به تفصیل نقل می‌کند؛ ولی در عین حال روایت زرارة را از حضرت صادق(ع) در خصوص بداء در امامت اسماعیل غیر معتبر می‌داند؛ و آن را به بداء حکم درباره ذبح اسماعیل به دست ابراهیم پدرش محمول می‌داند. و بر این معنی استدلال می‌کند به روایات معتبری که از طرق خاصه و عامه در باب امامت دوازده امام شیعه از پیغمبر(ص) روایت شده است و اسامی هر دوازده امام در آنها بصراحت ذکر گردیده است استناد می‌کند و نتیجه می‌گیرد در جایی که به موجب روایات مذکور امامت امام موسی از آغاز معلوم بوده چگونه ممکن است در زمان حضرت صادق(ع) بداء حاصل شده باشد. به مناسبت همین موضوع، محقق داماد فصل مشبعی در اثبات امامت ائمه معصومین شیعه می‌آورد و پس از آن دوباره به تعریف موضوع بداء و رفع اشکال آن از نظر عقل می‌پردازد. او می‌گوید: اصل این مسأله به منظور رد قول یهودیان که کتاب محو اثبات را در امور تکوینی و مسأله نسخ در احکام تشریعی انکار داشتند مطرح گردیده است؛ و در تشریح و تبیین آن به تفصیل سخن آمده است. آنگاه تعریف معنی کلمه بداء را در لغت آورده و می‌گوید: کلمه بداء بر وزن سماء به معنی نظر و رأی تازه صحیحی است که برای شخص درباره امری پدید می‌آید. و در این باره نیز سخن به اشباع آورده آنگاه در معنی اصطلاحی آن را نزدیک به این عبارت بیان می‌دارد: بداء در امور

تکوینی به منزله نسخ است در احکام تشریعی.

بنابر این آنچه در احکام تشریعی تکلیفی و وضعی متعلق به افعال مردم به نام نسخ خوانده می شود در امور تکوینی و افاضات تکوینی متعلق به معلولات کونیه و مکونات زمانیه بداء خوانده گردد. و بواقع نسخ، بداء تشریعی و بداء، نسخ تکوینی است. پس در مقام قضاء و نسبت به جناب قدوس حق احدیت و همچنین مفارقات محضه و عالم مجردات و ملائکه قدسی و حتی در ظرف دهر که وعاء امور قاره و ثابتات و نظام کلی وجود است به هیچ روی بداء تحقق ندارد. و تنها در مقام قدریات و امور واقع در امتداد زمان که مرحله تجدد و تغیر و سبق و لحوق و تدریج و تعاقب و نسبت به کائنات واقع در زمان و امور هیولانی است بداء تحقق دارد. و خلاصه آنکه بداء تنها درباره اموری که در ظرفهای زمان و مکان قرار دارند و از عالم ماده و طبیعیات بشمارند تحقق دارد. و حقیقت بداء چنانکه گفتیم از نظر تحقیقی دقیق قطع فیض است در امور تکوینی و پایان یافتن ارتباط افاضه حق بدان امر و به سر رسیدن امتداد فیضان الهی در حق امر مجعول کونی و معلول زمانی است. و در واقع همان محدود گردیدن کون امر زمانی و اختصاص فیض بدو است به زمانی معین به نسبت اقتضای معدّات و شرایط و اختلاف استعدادات قوایل است.

یعنی همانطوری که حقیقت نسخ در احکام تشریعی انتهاء آمد حکم مزبور و انقطاع استمرار آن حکم است در زمان نسخ نه ارتفاع حکم مزبور از ظرف واقع، همچنین بداء سرآمدن استمرار زمان وجود امور زمانی است در وعاء زمان نه اینکه از وعاء واقع رفع گردیده باشد. به زبان دیگر امور مادی زمانی را زمانی محدود و معین است که چون آن زمان سپری شود طبیعت آن وجود در زمان بعد نمی تواند تحقق داشته باشد. و چنین نیست که اصل آن وجود از وعاء واقع محو و نابود شده باشد. میرداماد در پایان اضافه می کند که:

بیان فوق درباره حقیقت بداء حق تحقیق و مشرب تدقیق است. بد نیست عین عبارت او را به اختصار نقل کنیم: اما بحسب الاصطلاح فالبداء منزله فی التکوین منزله النسخ فی التشريع فما فی الامر التشریعی والاحکام التشریعیة التکلیفیة و الوضعية المتعلقة بافعال المکلفین نسخ فهو فی الامر التکوینی والافاضات التکوینی فی المعلولات الکونیة والمکونات الزمانیة بداء.

فالنسخ کانه بداء تشریعی والبداء کانه نسخ تکوینی ولا بداء فی القضاء ولا بالنسبة الی جناب القدوس... انما البداء فی القدر فی امتداد الزمان الذی هو افاق التفصی والتجدد... و کما حقیقة النسخ عند التحقیق انتهاء الحكم التشریعی و انقطاع استمراره لارفعه و ارتفاعه من

وعاء الواقع فکذلك حقيقة البدء عند الفحص البالغ واللاحاظ الفاترا نهتات استمرار الامر التکوینی و انتهاء اتصال الافاضه و نفاذ الفيضان فی المَجْعُولِ الْکَوْنِي والمعلول الزماني....^{۱۶} و پس از آن اضافه می کند که چنانکه گفتیم حقیقت بدء در مشرب تحقیق به تفسیری است که مذکور افتاد ولی برخی بدء را به معنی نسخ و جمعی که جمهور محسوبند بدء را به معنی قضاء تفسیر کرده اند و برخی معانی دیگر آورده اند که در نظر ما همه آنها غیر مطابق با حق و نامرضی است.

محقق داماد پس از آن به ذکر اشکالهایی که به نظر می رسد بر گفته وی وارد است می پردازد و در دفع آنها می کوشد. از جمله آن اشکالات، آنکه ارتباط واجب قیوم سرمدی به امور زمانی در زمان که امری متصرم و متجدد است امکان ندارد می باشد؛ زیرا ارتباط مزبور اگر تدریجی باشد لازم آید تغیر و تجدد در ذات باری، اگر دفعی باشد لازم آید که افاضه حق به مخلوقات منقطع گردد و یهود نیز به خاطر گریز از این اشکال، اظهار داشتند که خدا از امر ایجاد، فارغ شد؛ و بعض معتزله گفتند خدایتعالی موجودات را همه دفعة واحده ایجاد کرد. و دیگران هم سخنان دیگر آورده اند. و در جواب گوید: تغیر و تجدد در ظرف موجودات زمانی و خود زمان است و این مستلزم آن نیست که در ذات باری تجدد پدید آید؛ زیرا ذات حق از هر جهت از زمانیات برتر و منزّه است.^{۱۷}

اصالت وجود یا ماهیت از نظر میرداماد

یکی از آراء خاص داماد که هر چند قبل از وی نیز وجود داشته لیکن وی با تمهید مقدمات و وضع اصول خاص، آن را اساس بسیاری از مسائل فلسفه ماوراء الطبیعه خویش قرار داد، مبحث وجود است و اینکه حقیقت وجود چیست؟ آیا وجود، امری است حقیقی و اصیل و متحقق در خارج یا امری است اعتباری و منتزع از اشیاء؟

وی درباره این مسأله هر چند معتقد به اعتباری بودن وجود است ولی وجود حقیقی را چیزی ثابت و محقق بلکه مثبت و محقق می داند. به عبارت دیگر خود حقیقت وجود را ثابت و اصل همه اشیاء می داند، لیکن وجود موجودات را امری اعتباری و غیر اصیل و انتزاعی می شمارد و به خوبی پیداست که همین نظریه و بحث مفصل ایشان در این باره پایه و اساس

۱۶. نبراس الفباء، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی شماره ۱۷۸۵ فهرست شده.

۱۷. رجوع شود به نبراس الفباء.

عقیده شاگرد محقق وی ملاصدرای شیرازی در مورد اصالت وجود گردید؛ یعنی به نظر می‌رسد اصالت الوجود که یکی از مهم‌ترین ارکان فلسفه ملاصدرا است، تکامل یافته همان نظریه میرداماد درباره حقیقت وجود باشد. سید داماد در قبسات آنجا که اعتراض امام فخر رازی را بر حکماء راجع به اینکه «حقیقت نوعیه نمی‌تواند دو قسم افراد مادی و مجرد داشته باشد، یعنی باید همه افراد آن یا مجرد باشد یا مادی و درباره حقیقت نوعیه وجود نیز باید گفت نمی‌تواند هم افراد مادی و هم مجرد داشته باشد» رد می‌کند، به بحث درباره حقیقت وجود می‌پردازد و امتیاز آن را با دیگر حقایق نوعیه بیان می‌دارد. عین عبارت وی چنین است:

فنقول یا هذا امامتشران الوجود ليس الا الموجودية المصدرية المنتزعة الموجودات ولا يتصور له فرد سوى الحصة ولا يتحصص الا بالاضافة الى الموضوع لا قبل الاضافة ومطابق انتزاعه من آية ذات و ماهية كانت و مناطه و معياره وملاکه ارتباط تملك الذات و الماهية بالموجود الحق بنفس ذاته ارتباط الصدور والاستناد ولا نصيب لخصوصية مهية فامن المدخلية في تصحيح الانتزاع اصلا بل خصوصيات المهيئات باسرها ملقاة الاعتبار في ذلك مطلقا و انما يتصحح انتزاع الوجود منها بالاستناد الى عين الوجود الحقيقي الذي هو الموجود الحق بنفس ذاته و حقيقة الوجود هناك هو تحقق نفسه لا تحقق شئ و بين المنتزع منه و مطابق الانتزاع فرقان مبين. فاذن ما بازاء الوجود المطلق مطلقا نفس ذات الموجود الحق ولاستناد لا غير فهو سبحانه وجود كل موجود بمعنى مطابق الانتزاع على حقيقة و كل موجود غيره فهو به موجود و بنفسه معدوم و كذلك القول في التشخيص [١٠] (از شرح قبسات خطی کتابخانه مجلس، ورق ١٣٨، ص اول آن ورق و کتاب قبسات جایی، ص ٥١-٥٢)

مسأله کیفیت خلق و ایجاد جهان یا حدوث عالم

یکی دیگر از مسائل مهم فلسفی که در آثار میرمورد بحث و تحقیق قرار گرفته، موضوع پیدایش عالم یا حدوث جهان و چگونگی ارتباط عالم با آفریننده یا ارتباط حادث با قدیم ازلی است.

البته موضوع این بحث با بحث حدوث دهری یا زمان دهری با هم تمایز و اختلاف دارد؛ زیرا آنجا بحث در این است که جهان، قدیم است یا حادث یعنی جهان مسبوق به عدم است. و میرداماد با فرضیه زمان دهری، حدوث دهری جهان را به اثبات می‌رساند؛ ولی در این فصل بحث از نحوه حدوث یعنی پدید آمدن جهان است، یا به عبارت دیگر در مسأله حدوث دهری اصل قدم و حدوث جهان و اثبات نوعی زمان غیر متصرم و غیر متکمم به نام دهر مورد بحث

است و در مسأله خلق یا پیدایش جهان و چگونگی پدید آمدن آن و نحوه ارتباط آن با مبدأ جهان مورد بحث است که از آن به ربط حادث به قدیم تعبیر می شود. در هر حال ابتدا به اختصار معنی حدوث جهان و اقوال مختلف را در مورد پدید آمدن جهان بررسی می کنیم و آنگاه نظر میر محقق داماد را.

مقصود از این ترکیب اضافی، هست شدن جهان پس از نیستی آن است. آملی می گوید:

بدانکه مذهب جمیع ارباب ملل بر آن است که هر چه ما سوای حق و صفات اوست از آسمان و زمین و سایر مخلوقات همه حادثند به ذوات و صفات به حدوث زمانی و مذهب ارسطاطالیس و اتباع او آن است که افلاك قدیمند به ذوات و صفات معینۀ همچو اشکال و خواص و غیر آن بجز اوضاعی که به سبب حرکات حادث شود؛ و عناصر قدیمند به مواد خود. و مذهب جمعی از حکماء و فلاسفه آن است که همه اجسام به ذوات خود قدیمند. اما به اعتبار صور جسمی و نوعی و صفات محدثند؛ و این گروه در اصل آن ذوات قدیمه خلاف کرده اند. بعضی گفته اند اصل همه جوهری بود حق تعالی به نظر هیبت در او نگاه کرد آن جوهر بگذاخت و آب شد. و از تکثیف آن زمین حادث شد و از تلطیف آن هوا و ازدخان آسمان؛ و بعضی دیگر گفتند اصل همه زمین بود و دیگر چیزها از او پیدا شد به تلطیف. و قومی دیگر گفتند که اصل همه هوا بود و آتش از او به تلطیف حادث شد و آب و خاک به تکثیف. و بعضی دیگر گفتند آتش بود و بواقی از او به تکثیف حاصل شدند و آسمان از دخان او. و بعضی دیگر گفتند اصل همه اجزاء صغار صلب گروهی (ن. ل. کروی) بود که بنابر تنافر متفرق بودند و چون ابعاد عالم متشابه بود و خالی هر جزوی از آن در هر چیزی قرار نمی گرفت و حرکت می کرد و هر چه متمایل بود به دیگری متمثل می شد تا آسمان و زمین و غیر آن پدید آمد، و این مذهب ذیمقراطیس است. و مذهب جمعی دیگر آن است که آن ذوات قدیمه نفس است و هیولی (است) و نفس بر هیولی عاشق شد بنابر آنکه کمالات او بر او موقوف بود و اجسام عالم از آن هر دو حاصل شد. و بعضی دیگر گفتند:

اصل همه وحدات مجرده (اعداد) بودند. پس به سببی از اسباب دوات اوضاع شدند و از ایشان نقاط متکون شد؛ پس از نقاط خطوط حادث شد و از خطوط سطوح و از سطوح اجسام. و این مذهب فیثاغورس است. و مذهب آغاثا ذیمون که اقدم حکماست و گویند شیخ مثلث اوست، آن است که ذوات قدیمه پنج اند: باریتعالی، نفس، هیولی، زمان، و فضا که حیز عالم است. این بود مختصری از اقوال مذکور در باب پیدایش جهان که شرح و بسط آن عقاید و تحقیق درباره صحت و سقم آن از حوصله این مقال بیرون است.

و چون بحث از فلسفه اسلامی و چگونگی ارتباط جهان حادث به مبدأ قدیم است لذا به شرح این موضوع به اختصار می پردازیم و از جنبه تاریخی و تحقیقی اقوال خودداری می کنیم: باری اصل بحث در آن است که با توجه به قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد و با توجه به لزوم سنخیت میان علت و معلول ارتباط جهان مادی و متکثرات با مبدأ واحد من جمیع الجهات به چه طریق متصور است. یا به عبارت دیگر جهان مجرد و مادی با همه تکرر آن چگونه از مبدأ واحد به ظهور و وجود آمده است؟

در حل این اشکال، حکماء اسلام را بیان و فرضی است که به نام قاعده امکان اشرف موسوم شده است و مراد از اشرف در این قاعده مقابل آخس است و آن بر طبق آنچه در کشف اصطلاحات الفنون آمده عبارت است از ارتفاع و سایط؛ یعنی هر چند میان موجد و موجود و سایط کمتر و احکام و جوبش بر احکام امکانش اغلب، آن شیء اشرف و اگر سایط میان وی و حق اکثر باشد آن شیء آخس است. به همین جهت عقل اول و ملائکه مقربون از انسان کامل اشرف باشند و انسان از ایشان اکمل.

به هر حال حکماء به استناد این قاعده بسیاری از مسائل فلسفی را حل و وجود بسیاری از وسایط را اثبات کرده اند. و مفاد قاعده امکان اشرف آن است که هرگاه موجود ممکن اخس تحصیل و وجود یافته باشد لازم است موجود ممکن اشرفی قبل از آن موجود باشد که علت موجود اخس باشد؛ به این بیان که: موجودات طبیعی و جسمانی تحقق و وجود دارند حال اگر گوئیم این موجودات جسمانی بلا واسطه از ذات حق و علة العلل صادر شده اند با اشکالات فراوانی مواجه می شویم، از جمله مناقضت این فرض با قاعده لزوم سنخیت میان علت و معلول و همچنین تضاد آن با قاعده مسلم عدم امکان صدور معلول غیر واحد از علت واحد و با توجه به اشکالهای مذکور این فرض درست نتواند بود و امور طبیعی جسمانی نمی توانند بدون واسطه از ذات مجرد واحد صادر شوند زیرا هم از لحاظ مادی و مجرد بودن و هم از جهت وحدت و کثرت علت و معلول صدور متکثرات مادی از ذات واحد مجرد امکان ندارد و چون تحقق و وجود آخس موجودات متکثر طبیعی جسمانی (اخص) مسلم است بناچار طبق قاعده امکان اشرف در می یابیم که موجوداتی مانند عقول و نفوس طولیه و غیره واسطه وجود هستند که صادر اول و دوم و سوم بشمارند و آنها و سایط و علل موجودات جسمانی هستند و چون موجودات ممکن اخس وجود یافته اند بناچار موجودات ممکن اشرف هم موجود هستند. به هر حال بر روی این اصل هم ایرادهای مذکور بر طرف شده و هم از طرف دیگر چگونگی ارتباط عالم امکان با مبدأ واجب تعالی تبیین گردیده و هم چگونگی پیدایش تکرر در عالم نمودار شده است.

بیان این مطلب آنکه با توجه به اینکه صادر اول، باید واحد و مجرد باشد و با توجه به اینکه می‌دانیم موجودات جهان یا جوهرند و یا عرض؛ و جواهر نیز منحصر در پنج قسم عقل و نفس و جسم و هیولی و صورت است و از تمام اقسام جواهر و أعراض جز عقل هیچکدام نمی‌تواند صادر اول باشد زیرا نفس هر چند از نظر ذات مجرد است لیکن از نظر عمل، مادی است و بنابراین سنجیت با ذات واجب تعالی که مجرد محض است ندارند، پس تنها عقل، ممکن است صادر اول و بلا واسطه ذات احدیت باشد؛ و سایر موجودات تا هیولی به ترتیب اشرفیت از آن صادر گردیده‌اند و هیولی نهایت قوس نزولی موجودات است. اما نحوه صدور موجودات از صادر اول و چگونگی پیدایش کثرات بدین صورت است که عقل اول که صادر اول و بلا واسطه ذات احدیت است، با اینکه بذاته مجرد واحد است لیکن شش نوع کثرت اعتباری دارد:

- ۱- ماهیت
- ۲- وجود
- ۳- امکان ذاتی
- ۴- وجوب بالغیر
- ۵- تعقل ذات خود
- ۶- تعقل مبدأ خود

یعنی صادر اول را وجود و ماهیت و امکانی ذاتی و وجوب بالغیر و تصور مبدأ و تصور ذات خویش است و این کثرات ششگانه از جهتی به دو قسم، تقسیم می‌شوند؛ زیرا سه قسم آن یعنی جهت امکان و ماهیت و تصور ذات به اعتبار ذات در عقل اول، تحقق می‌یابد و سه جهت دیگر یعنی وجود و وجوب بالغیر و تصور مبدأ به اعتبار انتساب عقل اول به مبدأ در آن تحقق دارد.

جهاتی را که عقل اول به اعتبار انتساب به مبدأ دارد اشرف است از جهاتی که به اعتبار ذات دارد. و صادر اول از جهت اشرف خود مبدأ عقل دوم که موجود اشرف است و از جهت اخس مبدأ موجود اخس یعنی جسم فلك اقصی است، و بدین طریق سایر عقول طولیه و عرضیه و عالم کون و فساد با تمام تکثرات بوجود آمدند ولی براین فرض اشکالی وارد ساخته‌اند به این بیان که اگر صادر اول علت بوجود آمدن دیگر معالیل گردد مسئله توحید خلقی مبدأ اول متزلزل می‌شود.

به این اشکال جوابهایی گفته شده از جمله جوابی است که ملاصدرا به اشکال مذکور

داده به این بیان که فلك اقصی را دو جنبه و دو جهت است یکی جنبه عقلی یعنی جهت اتصال به رب النوع خود که از آن جهت ثبات دارد و از آن جهت با مبدأ اول ارتباط دارد و دیگر جنبه طبیعی یعنی جهت تجدد و تصرّم آن که بدان جهت به معالیل بعد از خود ربط دارد. خلاصه آنکه رابط میان قدیم و حادثات فلك اقصی است که از جهت جنبه عقلی ثبات و استقرار دارد و ربط به مبدأ بدان جهت است و از جهت جنبه طبیعی که دارای حرکت جوهری است با متکثرات ربط دارد؛ و بدین بیان معلوم می شود که خالق حقیقی جز ذات مبدأ اول نیست و صادر اول و دیگر عقول و مفارقات و سیایط و مبادی خلقت هستند. این مسأله را محقق داماد با بیانی دقیق در اواخر قیس دوم از کتاب قیسات و سایر مؤلفات حکمتی خود به تفصیل آورده که به نظر می رسد همان بیانات وی اساس نظریه حرکت جوهری ملاصدرا شاگرد محقق وی گردیده است. اینک خلاصه مقال او را در ذیل می آوریم:

وی درباره ایجاد عالم یا انسان کبیر معتقد است که همه عالم بقضای و قضیضها مرة واحدة دهری بوجود آمده است و چون در وعاء دهر امتداد و تغیر و تدریجی بودن تصور ندارد و ثابت و متغیر بودن و تقدم و تأخر موجودات از ناحیه ذات و معلول بودن خود آنهاست؛ به این معنی که تأخیر يك حادث زمانی از باری تعالی با تأخیر مفارقات یکسان است و واجب تعالی با همه انواع موجودات اعم از مبدعات و تکوینات معیت دهری دارد؛ لیکن آنها به حسب طباع به ترتیب وجود می یابند که تأخر و تدرج و تعاقب در خود معالیل است و متجدد، خود معلول است نه آنکه از شئون جاعل باشد؛ به عبارت دیگر عالم بتمامه به وجود دهری، موجود شده و مسبوق به عدم صریح و منقرّر در وعاء دهر و متأخر از وجود باری تعالی است به تأخر واقعی. و نسبت واجب تعالی با همه موجودات زمانی و غیر زمانی معیت است و تقدم و تدرج و تعاقب در خود موجودات غیر زمانی و زمانی ناشی از جنبه معلول بودن آنهاست؛ بنابراین خالق و جاعل همه موجودات عالم ذات باری است و در عین حال خود آنها با هم نسبت تدریج و تعاقب دارند. محقق داماد در اواخر قیس دوم یعنی شش و میض به آخر قیس دوم مانده چنین می گوید: «كأنه قدحان حين ان يتنظم لبصيرتك البرهان على حدوث الانسان الكبير وهو العالم الاكبر بجميع اجزائه نظمه الطبيعي من سبيل القبلية السرمدية. اما تبصرانه اذا اتصرع ان الباري الفاعل جلّ سلطانه متقدم على هذا الحادث اليومي مثلاً تقدماً سرمدياً وهذا الحادث متأخر صريحاً غنه سبحانه دهر یا يتمتع بحسبه ان يتخلل بينه وبين الباري الحق سبحانه زمان او آن، او ممتد موهوم او طرف ممتد والا لزم ان يكون القدوس الحق زمانياً هولانياً تكثفه علايق المادة و عوارض الطبيعة تعالى عن ذلك علواً كبيراً. فقد استبان انه يجب ان يكون جميع

المعلولات من المبدعات والكائنات بأسرها في درجة هذا الحادث اليومي في التأخر عن المبدع الفعال تأخراً صريحاً غير متقدر يجب سبق العدم الصريح في الدهر».

چنانکه ملاحظه می شود عبارت بالا در دلالت بر آنچه مذکور افتاد صراحت دارد. و در دو صفحه بعد در قبس دوم از قبسات در تکمیل مطالب مذکور می گوید: و مماستتم فی مقامه من مسلك البرهان ان الواجب بالذات واجب من جميع الحیشیات ينضرح ان ما يصح عليه تعالى بالامكان العام فهو حاصل له بالفعل واجب له بالذات وليس يتصور له حركة وتغير وانتقال من صفة او حال اوشان الى صفة او حال اوشان اصلا و نسبة الى جملة ما عدا ذاته و هي كافة مجعولاته و معلولاته نسبة ابدية احاطية غير متقدرة و لا متبدلة و لا تدريج و لا تجدد و في جنبه الفاعل الحق بل انما التجدد و اللحق و التدريج و التعاقب في جنبه المعلولات و المتجدد هو نفس المعلول لاحال اوشان لجاعله الفياض القديم و يستبين ان جملة نظام الوجود من المعلولات الحادثة في الدهر من صدر الازل الى ساقه الابد و من بدو الابداع الى اقصى التكوين قد فعلها و ابدعها الفعال المبدع الحق في متن الدهر مرة واحدة دهرية و كذلك يفعلها على الدوام الدهر لاعلى السيلان الزمانی. اما متعلقات الوضع و المتی من الکیانیات ففی الامتداد القار المکانی من مرکز العالم الى محیط الفلک الاعظم کلافی حیزه و مکانه و فی الامتداد السیال الزمانی الغير القار من ازل ازال حركة معدل النهار الى ابد آبادها کلافی وقته و ماته و اما مفارقات عوالم الزمان و المکان من الانوار العقلية و الجواهر الروحانية و سایر الابداعیات ففی کبد الواقع و حاق الاعیان کلا بقراح هوتیه و صراح.....» وی دریک صفحه بعد از قبس دوم از کتاب قبسات بطور بیان نتیجه میگوید: فقد بان اذن ان جملة اجزاء الانسان الكبير و هو العالم الاکبر من الثابتات و القارات و المتغيرات... بقضها و قضیضها..... مجعولة الجاعل الحق و مخلوقة الخلاق على الاطلاق من غير ان يكون ابداعه و ايجاده اياها تدريجيا منطبق على الزمان الممتد كما الحركات القطعية اودفعيا حاصلات بتمامه فی حد غير منقسم بعینه من حدود الزمان لاعلى سبیل الانطباق علیه كما الحركات التوسطية و ما على شاکلتها بل على نحو آخر و راء سبیل الوهم... و ان افاضته سبحانه للقول القدسية و المفارقات المحصنة من کتم العدم الصريح ابداع و للاجرام السماوية اختراع و للکانیات المسبوقة بالعدم الممتد و المرهونة بالامکان الاستعدادی تكوين. در عبارات مذکور صراحت کافی بر مطالب یاد شده وجود دارد.

[۱۱] و در بخش تحلیل آثار میر توضیح بیشتر این موضوع آمده است و اینک که پاره ای از عقاید داماد را به اختصار بررسی کردیم به خاطر جلوگیری از تطویل کلام دیگر آراء خاص وی را از کتاب سرور المؤمنین ترجمه محبوب القلوب از روی نسخه خطی این کتاب که در

کتابخانه مجلس شورای ملی موجود است می‌آوریم و به همین اندازه بسنده می‌کنیم؛ بخصوص که امهات آراء و آثار میر در باب تحلیل آثار وی را در همین کتاب بررسی کرده‌ایم و تکرار تفصیلی آنها در اینجا هر چند از فایده‌ی خالی نیست لیکن اطنابی است که بیش از فایده آن فرصت می‌برد و بدانجهت از آن صرف نظر می‌کنیم.^{۱۸}

مؤلف سرور المؤمنین با ذکر این مقدمه به بیان آراء عقاید میر می‌پردازد؛ السید السند المحقق فی العقول - والمحقق فی المنقول سمي خاص الائمة الامير محمد باقر الداماد عليه الرحمة:

«علم عروس همه» استاد شد فطرت او بود که داماد شد
وجه اشتها آن سید بزرگوار به اسم داماد... و از مطالعه کتب قدما و مذاکره شیوخ و
علما بجایی رسیده که در هر فنی از فنون اوحدی زمان و فزون از اقران گردید و یکی از شعرا در
مدح او نیکو گفته است.

به تخمیرش بداله چون فرو شد نَم فیض آنچه بُد در کار او شد
و مؤلفات بدیعیه و مصنفات لطیفه‌اش بسیار و از مطاوی آنها جمال عروسان دقایق و
اصول و حقایق منقول و معقول پرده گشایی دست فکرتش هویدا و آشکار از آنجمله کتابی
است که در ضوابط رضاع نوشته و فی الحقیقه ام الکتاب اصحاب است و در خاتمه آن کتاب
می‌گوید که: نزد مستبصر ظاهر است که انسان که نسخه نظام کل و فذلک طبقات عوالم است،
از دو سنخ مرکب است؛ سنخی به حسب عالم طبیعت که هیکل جسدانی و بدن هیولانی اوست
و سنخی دیگر به حسب عالم قدس و جوهر عاقل که نفس ناطقه مجرد اوست؛ و او را به حسب
هر عالمی ولادتست و به حسب هر ولادتی رضاعی و ارتضاعی حاصل است و دوستانی که در
ولادت حقیقه عقلیه از آن ارتضاع می‌نماید، دو قوه نظریه و عملیه اند که عاقله جنبه هیکل و اثر
هالک ایشان است و شیر آن دو پستان نور علم و بهجت حکمت است و چنانکه رضاع جسدانی
لحمه‌ای است مثل لحمه نسبت جسمانی و متمر حلم ولادت هیولانی است، همچنین رضاع
روحانی نیز لحمه‌ای است مثل لحمه نسبت عقلانی نسبت به جواهر عالم تسبیح و تمجید و
متمر اتصال به انوار عقلیه قدسیه است. یعنی اتصال به ملائکه مقربین و عباد قدسین خصوصاً
روح القدس که به اذن خداوند، وهاب صور است و حق تعالی در کتاب کریم در وصف او

۱۸. سرور المؤمنین، ترجمه محبوب القلوب نسخه خطی کتابخانه مجلس به شماره اختصاصی ۲۶۸ و ثبت کتاب ۴۴۴۳۲ در روی کاغذ مارکی مجلس.

می گوید: انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا. و چنانكه اقل نصاب معتبر در رضاع جسمانی ده رضعه تامه است، همچنین معتبر در بلوغ به حد استتمام تعرف معارف مراتب عشره دو سلسله بدو وعود است كه دو نصف قطر نظام وجود آن است و محیط آن باریتعالی است. والله بكل شیء محیط و انسان از حکماء شمرده نمی شود مادام كه برای او حاصل نشده است ملكه خلع بدن ظلمانی و عروج به عالم نور الهی به نحوی كه بدن، نسبت به او به منزله پیراهنی گردد كه هر وقت كه خواهد بپوشد و هر وقت كه نخواهد بکند. و مؤلف گفته است كه مشهور نزد حكماي اسلام آن است كه روح القدس كه او را جبرئیل می گویند: عقل فعال است یعنی عقل قاهر فلک کلی قمر و بعضی از اسلامیین حكما می گویند كه جبرئیل علیه السلام عقل قاهر فلک کلی شمس است چه عقل فعال تدبیر هر چه در تحت او است از عالم كَوْن و فساد می كند و ما می یابیم كه فلک شمس به نفس خود و مدد دیگر افلاك عالم را گرم می نماید و نبات را نما می دهد و موالید را پرورد و ارکان را بعضی به بعضی ممازجت می دهد تا از آن امزجه حاصل آید و ارواح به آن تعلق گیرد. و آنچه در متون بعضی از احادیث شریفه واقع است كه مكان جبرئیل آسمان چهارم است مؤید این قول است والله سبحانه اعلم. و ایضا از كلام اوست كه من روزی از روزهای ماه شعبان سال هزار و بیست و سه كه روز جمعه بود در خلوت بودم و به اسم یا «معنی» پروردگار خود را یاد می كردم و از هر چیز بجز توغّل در حریم سرّ او و امحاء در شعاع نور او غافل بودم ناگاه خاطفه قدسیه مرا از آشیانه جسدانی ربود به نحوی كه حلقه های شبكه جسّ باز شد و عقد حباله طبیعت گسیخت و به بال روح در هوای ملكوت حقیقت به پرواز آمدم و گویا كه بدن را از خود كندم و جسد را انداختم و اقلیم زمان را طی كردم و در عالم دهر داخل شدم و خود را در شهرستان وجود دیدم كه تمام امم نظام جبلی ابداعات و تكوینیات و الهیات و طبیعیات و قدسیات و هیولانیات و دهریات و زمانیات در آنجا جمع بودند و اقوام كفر و ایمان و ارهاط جاهلیت و اسلام از گذشتگان و آیندگان و سابقان و لاحقان آزال و آباد حضور داشتند و بالجمله آحاد مجامع مكان و ذرات عوالم امکان بتمامها از صغیر و كبر و ثابت و بائد و حالی و آتی، همه مجتمع بودند و همه را وجوه ماهیات به جانب باب كبریاء سبحانی و بصرائیات بتلقاء جناب رحمانی بود من حیث هم لا یعلمون و به السنه فقر ذاتی خود و به زبان هویات هالكه خویش در فریاد ضراعت و ناله ابتهال به یا «غنی» و یا «معنی» او را می خواند من حیث لا یشرعون و من در آن ضجه عقلیه و صرخه غیبیه بیهوش افتادم و نزدیک شد كه از شدت دهشت جوهر ذات عاقله خود را فراموش نمایم و از بصر نفس مجردة غائب گردم و از زمین كون مهاجرت گزینم و از صقع قطر وجود بیکبارگی بیرون روم كه ناگاه آن خلسه (به اندازه يك جمله

سفید است) پس به زمین تبار و کوره بُور و بقعه زور و قریه غرور مراجعت کردم. و مؤلف گفته است که آنچه را که این سید سند عابد و حکیم متشرع عالم عارف ساجد به نفس خود نسبت داده است اُولی و اَنَسَب به قبول وَاَحَری وَاَلیق به تصدیق است از آنچه سید حکماء ارسطاطالیس به خود نسبت داده بود و سابق بر این نقل شده و استبعاد وقوع در شأن این مثل استنکار وقوع در شأن آن است و آن استبعاد ناشی از عدم وقوف بر مقامات اهل تجرید است و آن حالت وقف بر قومی دون قومی نیست و در مبدأ فیض بخل و ضنّت نمی باشد:

فیض روح القدس اربازمدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد و دیگر فرموده است از لطایف فیوض زمانیه که به من رسید این بود که در سال یکهزار و یازده در محروسه حرم اهل بیت رسول یعنی دارالمؤمنین قم روزی از روزهای شهر الله اعظم نشسته بودم در مقابل قبله و به تعقیب نماز عصر اشتغال داشتم ناگاه سینه خلسه مانند مرا عارض گردید و در آن حال، نوری شَعْشَعانی در شَبَح صورت انسانی دیدم که بردست راست خوابیده بود و نوری دیگر با مهابت بسیار و بهاء لامع و جلاء ساطع در وراء ظَهْر آن مُضْطَجِع نشسته و نمی دانم که خود دانستم یا کسی به من فهمانید که آن مضطجع، مولای ما امیرالمؤمنین (صلوات اله علیه) است و آن جالس سید ما رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و من دوزانو در پیش روی آن مضطجع به محاذی سینه مبارکش نشستم و آن حضرت بر روی من تَبَسَم نمود و دست مبارک خود را بر پیشانی و رخساره و ریش من می مالید و گویا اندوه خاطر مرا می زدود و قلب منکسر مرا انجبار می فرمود و حزن و اندوه را از نفس من دور می کرد و من ضرری در خاطر داشتم بر آن حضرت عرض کردم آن حضرت فرمود که این چنین بخوان که: «محمد رسول الله (صلی الله علیه و آله) امامی و فاطمه بنت رسول الله (صلوات الله علیها) فوق رأسی و امیرالمؤمنین علی ابن ابیطالب وصی رسول الله (صلی الله علیه و آله) عن یمینی والحسن والحسین و علی و محمد و جعفر و موسی و علی و محمد و علی و الحسن و الحجة المنتظر ائمتی (صلوات الله و سلامه علیهم) عن شمالی و ابوذر و سلمان و المقداد و حذیفه و عمار و اصحاب رسول الله (رضی الله تعالی عنهم) من ورائی و الملائكة (علیهم السلام) حولی و الله ربی تعالی شأنه و تقدست اسمائه محیط بی و حافظی و حفیظی و الله من ورائهم محیط بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ، فالله خیراً حافظاً و هو ارحم الراحمین». و چون آن حضرت آن را به آخر رسانید به من فرمود که مکرر کن و خود بار دیگر خواند و من به قرائت آن حضرت خواندم و چون به آخر رسید باز مکرر فرمود آنقدر که من حفظ نمودم. پس، از آن سینه بیدار شدم، اندوه بسیار بر آن بیدار شدن خود خوردم.

و از مناشدات آن جناب است که در وقت زیارت امام ثامن ضامن (علیه السلام) گفته است: [چندین سطر شعر عربی و فارسی است]. «و کسی از آن جناب از امر نماز جمعه سؤال نمود در جواب نوشت: از من استفتاء کرده بودی در امر نماز جمعه که بعد از معرفت الله افضل طاعات و اکمل قربات است و خواسته بودی که قراح حق و صراح قول را که به حسب روایت اصحّ و به حسب دلیل اقوی باشد و مرا بر آن اعتماد باشد قلمی نمایم. پس بدانکه آنچه دلیل به آن می کشاند این است که فریضه جمعه در این زمان که زمان غیبت امام (علیه السلام) است افضل و اجبین است بر سبیل تخییر با وجود کسی که او را نیابت عامه باشد و آن کس فقیه مأمون مستجمع علوم اجتهاد و شرایط افتاء است و سلطان عادل که امام معصوم است یا کسی که از جانب آن حضرت بخصوص منصوب باشد یا آنکه او را استحقاق نیابت آن حضرت بر سبیل عموم باشد از شروط انعقاد جمعه و اعیاد است و با فقد آنها نه جمعه متحقق می شود و نه عید و آنچه در قرآن حکیم و سنت کریم وارد شده است در خصوص ترغیب و تحریص بر سعی به سوی جمعه و عید ورود آن بر تقدیر حصول اسباب و جوب و تحقق شروط انعقاد است، پس هرگاه مجتهد را اداء خطبتین که در قرآن از آن به ذکر تعبیر شده است میسر باشد و افضل و اجبین را اختیار نماید و ندا (ی) صلوٰۃ از جانب او به گوش مکلفین برسد بر هر که در موضع انعقاد است تا دو فرسخی آن موضع واجب است که حاضر شود و باید که خطبه را دریابد و هر که در این صورت به جمعه حاضر نتواند شد یا نشود باید که ظهر را بجا آورد و آنچه نوشته بودی که چهار رکعت بجا می آورد و به قصد آنکه مردد باشد در میان نافله و ظهر، پس بدانکه ربی در بطلان این نیست و مشروعیت ندارد به وجود عدیده. پس بر تو باد که با مؤمنانی که نزد تواند به ادای ظهر و ترک جمعه تا وقتی که اسباب صحت آن فراهم آید و بدانکه قلیل از سنت بهتر است از کثیر بدعت. و فک الله و ایا نالابتغاء مرضاته انه ذو فضل عظیم انتهى کلامه.»

و شیخ جلیل محقق شیخ علی رحمه الله در رساله ای که در خصوص نماز جمعه نوشته است در نزد تعداد اوصاف فقیه نایب.... و سید سند در یکی از مؤلفات خود گفته است که یکی از علمای علوم حقایق در تفسیر «حافظو اعلی الصلوات والصلوة الوسطی و قوم الله قانتین». گفته است که صلوٰۃ وُسطی که بر قول اظهر به صلوٰۃ ظهر، مُفسّر شده است نماز جمعه است یعنی وظیفه متأصله وقت ظهر روز جمعه که سیدالایام و روز خاص سید المرسلین است (صلی الله علیه و آله)، چه رکعات فریضه سفر یا زده است و رکعات مفروضات حضر در روز جمعه پانزده و در سایر ایام هفده و عدد پانزده بین العدیدین متوسط و من حیث الفضل والشرف بر هر دو متفوق است و اختصاص به مرتبه این عدد فضیلت این وسطیت از وظیفه وقت ظهر جمعه ناشی است،

پس فریضه جمعه به اسم وُسْطَى از فریضه ظهر سایر ایام احق باشد.
و «قوم الله قانتین» بعد از ذکر صلوٰه وُسْطَى نیز بنا بر شدت علاقه نماز جمعه به قنوت و تعدد قنوت در خصوص این فریضه، تشبیه این احتمال می‌کند و از جام این بیان آب رجحان می‌خورد.

و ایضا در تقلید و اجتهاد گفته است: که مکلف به قوانین شرعیه در زمان غیبت امام اصل که امام معصوم و منصوب من عند الله باشد منحصر است در مجتهد و مقلد؛ فرض مجتهد آن است که در جمیع مسائل اجتهاد نماید و به ظنّ خود عمل کند؛ واضح آن است که تجزی در اجتهاد صورت صحت ندارد، بلکه مجتهد آن است که بالفعل ملکه اقتدار بر اجتهاد در کل مسائل و حالت استنباط جمیع فروع از ادله تفصیلیه و مدارک اصلیه او را حاصل بوده باشد؛ و علمی که ماده اجتهاد کلی است تحصیل کرده باشد، و فرض مقلد آن است که جمیع فروع دین و احکام مسائل را از مجتهد کل که مستجمع شرایط اجتهاد و فتوای بوده باشد بی واسطه یا به یک واسطه یا به وسایط متوثقه که همه به صفت عدالت موصوف بوده باشند اخذ نموده در عبادات و معاملات و عقود و ایقاعات و حدود و جنایات به مظهر مجتهد و قول او عمل کند. و شرط آن است که آن مجتهد، زنده باشد چه عمل به قول مجتهد مرده جایز نیست و مقرر است که «اذا مات المجتهد مات قوله» و این مسأله نزد علما و مجتهدین امامیه محل خلاف نیست، و در هیچ عهد، منکر اشتراط حیات مجتهد واجب الاتباع معروف نبوده است و اکثر علمای جمهور نیز بر این اتفاق دارند؛ و بالجملة مخالف در این مسأله نیست الا بعضی از مجاهیل علماء عامه و سر مقام آن است که چون در ظنیات خطا بر مجتهد جایز است و در صورتی که مخطی باشد نیز مُغاب و مأجور است و ظن او که عبارت است از اعتقاد راجح قائم به نفس مجتهد علی الاطلاق معمول به واجب الاتباع است و موت جسمانی که حقیقتش انقطاع نفس مجرده است از عالم بدن و رجوع به عالم ملکوت میقات ظهور حقیقت حق و انکشاف بطلان باطل است پس تواند بود که ظن مجتهد که در این نشأه، قائم است به نفس او موافق صواب نبوده باشد و بعد از موت خطاء آن ظن بر او منکشف شود؛ پس اعتقاد قائم به نفس مجتهد که متبع است باقی نماند و استصحاب بقای آن به طریق زمان حیات معقول نیست، چه در استصحاب بقاء موضوع بر حال خود متغیر است چنانچه در مقام خود مقرر و مبین شده است. پس حال موت را به حال حیات مقایسه کردن بی بصیر نیست و از این جهت موت مجتهد موت و جوب اتباع ظن او است و این نکته لطیف و دقیق از نظر غیر متمهر مجحوب است.

و ایضاً از کلام آن سید بزرگوار است که در حدیث قدسی وارد شده است که «من لم

یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی ولم یشکر لنعمائی فلیخرج من ارضی وسمائی و لیطرب ربا سوائی».

و مفاد این حدیث شریف وجوب رضایت به قضا و قدر حق تعالی است و در اخبار دیگر به ثبوت رسیده است که رضا بودن به فکر، کفر است و کفر مقتضی است پس لازم بیاید که رضا به کفر هم کفر باشد و هم واجب. و امام المشککین در المَحْصُل جواب داده است که کفر نفس قضا نیست بلکه متعلق قضا است پس ما به قضاء راضیم و به مقتضی که متعلق قضا است راضی نیستیم. و عارف رومی در نظم مثنوی این جواب را پسندیده است. و خاتم المحصلین خواهه نصیر در نقد المَحْصُل گفته است که: جواب به آنکه کفر نفس قضا نیست بلکه مقتضی است صحیح نیست، زیرا که هر که می گوید که بقضاء الهی راضیم مقصودش این نیست که به صفتی از صفات الهی راضیم بلکه مقصود این است به آنچه آن صفت اقتضا نماید راضیم و آن مقتضی است. و جواب صحیح آن است که رضا به کفر از آن حیثیت که قضاء خدا است طاعت است و از غیر این حیثیت کفر است. و سید بزرگوار خود می گوید: فرق میانه قضا و مقتضی در این مقام بطلانی راجع نیست و اعتبار مقتضی بما هو مقتضی راجع است به اعتبار قضا و با قطع نظر از این حیثیت مقتضی نیست. و جواب صحیح آن است که رضا به قضاء بما هو قضاء بالذات بالمقتضی من حیث هو مقتضی بالذات واجب است و کفر بما هو کفر مقتضی بالذات نیست، زیرا که قضا بالذات به او تعلق نمی گیرد بلکه تعلق قضاء به او بالعرض است، پس مقتضی بودن آن از این حیث است که لازم خیرات کثیره است نه از این حیث که کفر است و واجب است رضا به آن از این حیثیت نه از این حیث که کفر است و آنچه کفر است رضا به کفر است از آن حیثیت که کفر است نه از آن حیثیت که لازم خیرات کثیره است. و یکی دیگر در دفع رد مذکور از جواب مشهور گفته است که قضا مثل علم مجرد اضافه نیست بلکه صورت عقلیه ذات اضافه است زیرا که قضاء الهی به حسب تحقیق عبارت است از وجود صور جمیع موجودات خارجیه به وجود عقلی اجمالی بر وجه اشرف اعلی، پس برای هر چیز در علم خدا وجودی مقدس منزّه از تغیر و قصور و نقص و شر هست و مقتضی صور کاینه و مواد خارجیه است بر وفق آنچه در قضای جاری شده است، پس برای قضا وجود دیگر است و برای مقتضی وجود دیگر و نقص و آفت و فساد گاهی عارض مقتضی می شود و صورت عقلیه کفر و معاصی کفر و معصیت نیست و به حسب وجود خارج کفر می شود، پس آن کس که می گوید که قضا به خیر خیر نمی باشد و رضا به آن واجب است و مقتضی چنین نیست، مرادش به قضاء صور علیه باری تعالی است نه مجرد نسبت و به مقتضی وجود اکوان خارجه که گاهی شر آنها یافت می شود و از اینجا فرق ظاهر

می‌گردد و تناقض برطرف می‌شود.

و ایضاً از کلام سید بزرگوار است که در حدیث قدسی آمده است که «انا عند المنكسرة قلوبهم والمندرسه قبورهم» و قلوب نفوس مجردة ناطقه اند و انكسار آنها عبارت است از موت ارادی آنها و ترك اجساد به اراده پیش از آنکه به طبع ترك شود یعنی به موت طبیعی بمیرد و قبور ابدان هیولانیه است و اندراس آن کهنگی و لاغری آن است در نيك طاعت و متمسك عبادت. و ایضاً از کلام اوست که در حدیث قدسی وارد شده است «ما ترددت فی شیء انا فاعله كترددی فی قبض روح عبدی المؤمن یكره الموت و اكره مسائته». و امر بر اهل علم در این حدیث مشکل شده است که معنی اسناد تردد به فعال علیم چیست؟

و از کسی سخنی که توان نقل و حکایت نمود در این خصوص نشنید و بیاید دانست که تردد در امر، عبارت است از تعارض داعی مُرجع در طرفین، و در اینجا اطلاق مُسبب و اراده سبب شده است و حاصل کلام آن است که قبض روح مؤمن به موت خیر است بالنسبه به نظام وجود و شرّ است از حیثیت مسائت او و این شریعت عرضیه اضافیه اقوای ضروب شریاتیست که بالعرض در افاعیل الله که خیریات آنها بسیار و جزیل و بالذات و شریات آنها قلیل و بالعرض است واقع می‌شود به جهت شرف مؤمن و کرامت او نزد حق تعالی.

و به عبارت دیگر وقوع فعل در میان دو طرفی که یکی خیر است بالذات و دیگری شرّیت بالعرض است به تردد تعبیر شده است زیرا که ملاحظه خیریت به فعل آن می‌کشاند و مراعات جانب شرّیت از آن منع می‌کند. پس معنی عبارت حدیث قدسی این خواهد بود که: نیافتم شرّیت در چیزی از شرور بالعرض لازم خیرات کثیره در افاعیل خودم مثل شرّیت مسائت بنده مؤمن خود از جهت موت، و حال آنکه آن از خیرات واجبه است در حکمت بالغه الهیه. پس در شرور بالعرض که لازم خیرات کثیره است از این قوی تر شرّی نیست و لکن رعایت خیر کثیره و حکمت بالغه تامه در این احکم و اقوی و اقوم و اعظم است.

و ایضاً از کلام اوست که از جمله شكوك یکی این است که اگر فعل عبد را خدا می‌داند و قضا به آن تعلق گرفته است واجب است و اگر عدم آن را می‌داند و وجودش مقتضی نیست ممتنع است پس چگونه فعل مقدور عبد است و عبد بر فعل و ترك متمکن است. و امام در محصل گفته است که این اشکال وارد است و جواب آن است که «إن الله تعالی لا یستل عما یفعل». و محقق طوسی در نقد المحصل گفته است که اگر این مبطل قدرت اختیار بنده باشد مبطل قدرت و اختیار پروردگار نیز خواهد بود، زیرا که حق تعالی در ازل عالم بود به آنچه در لایزال خود خواهد کرد و باید که آن واجب یا ممتنع (باشد). و جواب آن است که علم تابع معلوم است و در

این هنگام حکم وجوب و امتناع بر آن جاری نخواهد بود.

و سید سند گفته است که این جواب بسیار سخیف است و وقتی صحیح می تواند بود که علم حق تعالی بماعدادات، علم انفعالی باشد و چنین نیست و معلوم است که حق سبحانه عالم به خیر است به علم تام بر سبیل احاطه تامه به علل و اسباب آن و آن علم تام به نفس ذات احدیه حقه است. و ایضاً علم او به هر چیز عین ذات حقه واجب او است و ذات واجب او علت فاعله هر چیز است، پس چگونه می شود که علم او علت نباشد؟ و جواب حق این است که اگر چه علم خدا علت مقتضیه وجوب فعل هست، لیکن وجوب فعل عبد را مسبوق به قدرت و اختیار خودش اقتضا می کند، زیرا که آن دو نیز از اسباب و علل فعل او است و واجب به اختیار منافی اختیار نیست بلکه محقق آن است. پس همچنانکه ذات حقه او علت فاعله هر موجود و وجوب آن است و این مبطل توسط علل و شرایط و ربط اسباب به مسببات نیست؛ پس علم تام او به هر چیز که عین ذات او است نیز چنین است.

و در مسأله علم واجب جلّ شأنه می فرماید: که ضابط مقام تحقیق در علم واجب آن است که بگوئیم علم گاهی اطلاق می شود بر معنی مصدری اضافی که در فارسی از آن به دانستن تعبیر می کنند. و گاهی اطلاق می شود بر آنچه مبدأ انکشاف معلوم است و آن صفت و ملکه ای است که به مجرد قائم است و اطلاق عالم بر مجرد به اعتبار آن است و گاهی اطلاق می شود بر صورت حاضره نزد مجرد. و مراد به اینکه می گویند که علم و معلوم متحد بذات و ماهیت اند و به اعتبار مختلف، این معنی اخیر از علم هست و علم به معنی اول عین ذات واجب بلکه عین ذات هیچ ماهیت از ماهیات حقیقیه نیست و علم حق تعالی به ذات خود به معنی دوم مفصلاً یعنی به اعتبار ذات و از حیثیت اینکه مصداق صفات حقیقیه است و بما سوای خود از معلومات مجملاً و مفصلاً یعنی علماً اجمالاً و علماً تفصیلاً عین ذات واجب است؛ به این معنی که واجب نیست مبدأ انکشاف به او تعالی شأنه قیام نماید تا آنکه عالم بر او اطلاق شود چنانکه در مجردات ممکنه واجب است، بلکه ذات او بذاته مبدأ انکشاف ذات و معلومات است بدون قیام صفت و ملکه ای به او که منشأ انکشاف باشد.

پس اثر مترتب بر مبدأ انکشاف در واجب بر نفس ذات او مترتب است، پس ذاتش به این اعتبار علم است و عالم است و علم او به این معنی عین معلومات ممکنه معلوله نیست بلکه همین عین يك معلوم است که ذات خودش باشد. پس ذات هم علم است و هم عالم و هم معلوم به حسب اعتبار است و علم او جلّ شأنه به معنی سیم به ذات خود و به معلومات بر سبیل اجمال عین ذات او است به جهت آنکه چون ذات او علت معلومات است حضور ذات به جنبه حضور

ذوات جمیع معلولات خواهد بود علی الاجمال. و این علم اجمالی علمی است بسیط و وحدانی اجمالی کمالی بالفعل نه بالقوه؛ چنانکه بعضی از ناقصان گمان کرده اند و علم و عالم و معلوم در این علم متحد است و فسادی در این نیست؛ چنانکه بر صاحب فطرت قویمه ظاهر خواهد بود و اما علم به معنی سوم به معلولات بر سبیل تفصیل عین ذات او نیست بلکه عین ذات معلولات او است و در آنجا علم و معلوم متحد می گردد. و علم او تعالی شأنه به معلومات به اخذ صورت معلوم نیست مثل علم ما به امور خارجه از ذوات ما که صادر از ما نباشد، زیرا که معلوم بالذات ما از آن امور صورت ذهنیه است و امر خارجی معلوم بالعرض است؛ بلکه علم حق تعالی به امور عینی و صور ادراکیه به نفس ذوات اعیان است، مثل علم ما به نفوس و صفات نفسانیه خود و به صور ذهنیه مرتسمه در عقول و قوای آلیه خود. پس معلولات او از صور عینی و امور ادراکیه در معلومیت آنها برای باری مثل صور معقوله و مرتسمه در آلات ما است در معلومیت آنها برای ما. پس این را حفظ کن تا قدم تو نلغزد چنانکه اقدام عقول و افهام لغزیده است. و در بعضی از صحف حکمیه خود به لسان فارسی گفته است که مرتبه کنه ذات قدّوس، جلت عظمت، ما به الانکشاف و صورت علمیّه حضوریه جمیع موجودات و متصورات است خواه کبیر و خواه صغیر و خواه کلیات و خواه جزئیات و خواه معقولات و خواه محسوسات. و ذات حقش، عظم سلطانه، علیمی است که در علم حضوری او به جمیع معلومات الی اقصی الوجود و عدم یکسان است، چه علم او به معلولی شخصی علمی است فعلی از رهگذر احاطت به علل و اسباب متأدیه به هویت شخصی آن معلول من جهت علمه سبحانه بنفس ذاته الحقّه القدوسیّه، نه علم انفعالی مستفاد از وجود معلوم و علم محیط او تعالی شأنه به وجه خیریت هر هویتی و لا بُدّیت از تحقیقش در نظام اکمل وجود به حسب عنایت بالغه جامعه وجودی در رحمت واسعه ربوبی لامحاله ملاک افاضه و مناط ایجاد آن هویت است.

پس بالضرورة البرهانیة والعناية الرحمانیة نفس رحمانی و افاضه سبحانه به حسب مقارعت تفاعلیت (کذا) رحمت و جویی و صلاحیت و قابلیت امکانی در طی مدارج مخارج استحقاقات ماهیات به خصوصیات و حدود استعدادات (شاید استعدادات) مواد قابلیتات صورت حروف موجودات را در هوای فضای صنع و ابداع راسم و ارقام صور معلولات را در کتاب نظام وجود راقم است.

و بدانکه بعضی گفته اند که علم نفس به جمیع اشیا نیز حضوری است بنابر آنکه عقل نفس نیست بلکه قوه ای است مانند وهم و خیال و مجردات در عقل مرتسم می شوند؛ چنانکه مادیات در آلات و قوای و عقل و سایر قوای با آنچه در آنها موجود است همه در نزد نفس

حاضرند، پس علم نفس به آنچه در آنها است حضوری است. و بر این سخن وارد می آید که غلبه نفس بر این قوی بدین مثابه نیست والا بایست که به حقایق آنها در مبدأ فطرت عالم باشد، به واسطه حضور آنها نزد او و محتاج نباشد در علم به حقایق آنها با کتاب و فکر، زیرا که علم حاصل به اکتساب علم تجدیدی است و علم تجدیدی علم حضوری نیست، چنانکه در جای خود مبرهن است.

و از کلام سید بزرگوار است که در اقسام رؤسای عالم عنصری گفته است: بدانکه هر جنس که در تحت آن انواع است در میان آن انواع يك نوع البته یافت می شود که اکمل از باقی باشد. و همچنین است افراد انواع نسبت به اعضا، پس اشرف اعضا و رئیس آنها قلب است و خلیفه او دماغ است و از او قوی به جمیع جوانب بدن پهن می شود و همچنین انسان را رئیس ضرور است و آن رئیس یا این است که حکم او بر ظاهر به تنهایی جاری است و آن سلطان است و یا بر باطن به تنهایی و آن عالم است و یا بر هر دو و آن پیغمبر و خلیفه اوست. پس نبی به منزله قلب است در عالم و خلیفه او به منزله دماغ و نخاع؛ و چنانکه قوای مدرکه و محرکه از دماغ و نخاع به همه اعضا می رسند، همچنین قوت بیان و علم و دین و هدایت به واسطه خلیفه به همه عالم می رسد و از خصائص خلیفه وصی این است که محدث باشد و محدث آن کس است که صورت و کلام را در حال بیداری و صحت بشنود نه از راه گوش بلکه از آن راه که به ملائکه متصل می گردد و به عالم قدس منصرف می شود و شخصی را نبیند و او به منزله پیغمبر است در اشتغال قوه قدسیه او و شدت اتصالش به عالم ملکوت و به آن مرتبه نیست که شخصی ملك ببیند و روح القدس برای او به صورتی منتقل گردد که او را تواند دید و کلام خدا را بر سیبل وحی به او برساند؛ به این معنی که او موحی الیه باشد بدون توسط رسول بلکه برای او همین سماع صوت حاصل است. و شیخ کلینی از حضرت امام جعفر صادق (علیه السلام) روایت کرده است که محدث صدا را می شنود و شخص را نمی بیند. راوی عرض کرد که فدای تو شوم از کجا می دانید که این کلام ملك است فرمود که موجب حصول سکینه و وقار می شود به نحوی که می داند که آن کلام ملك است، پس اگر آن خلافت و نیابت از خاتم پیغمبران باشد درجه و مرتبه وصی او در مراتب عود درجه مرتبه عقل ثانی است در مراتب بدو و از پیغمبر نص بر این واقع شده است که در شجره شرف با من مساهم و در درجه نوریت مضاهی است و فرموده است که «انا و علی من نور واحد. و انا و علی من شجرة واحدة».

و ایضاً از کلام اوست که بدانکه دعا و طلب از جمله اسباب حصول و علل کون و شرایط دخول در نظام موجود است. و از جمله شکوک این است که آنچه را که به دعا طلب می کنند اگر

از اموری است که قلم قضاء ازلی به تقدیر آن جاری شده است و در لوح قدر الهی حصول آن صورت گرفته است، دعا و طلب نمی خواهد و اگر برخلاف آن است دعا و طلب فائده نمی دهد. و جوایش آن است که طلب و دعا نیز از قضاء و قدر و از شرایط مطلوب مقتضی و از اسباب مأمون مقدرند. پس هرگاه قضاء و قدر به انجام مطلبی جاری شده باشد طلب و دعا که از شرایط و اسباب متأدیه به آن است نیز از مقتضی مقدر خواهد بود والا فلا. و بالجمله آنچه مقتضی و مقدور است اسباب و شرایط آن نیز مقتضی و مقدر است «اذا اراد الله شئناهیأ اسبابه». و مؤلف در شرح این کلام گفته است که مراد آن است که هر چه مقدر نیست دعاء و طلب مؤدی به آن مقدر نیست نه آنکه هیچ دعا و طلبی برای آن مقدر نیست، پس منافاتی با وقوع دعا و عدم وقوع مطلوب ندارد، و مراد به طلب سعی در تحصیل مطلوب است بعد از تصور آن؛ و مراد به دعا التماس اعطاء آن است و ظاهر است که سؤال و تضرع و اقبال به خدا را در بیشتر مطالب و فتح مغالط دخل عظیم است، زیرا که به آن استعداد تام برای فیض جود عمیم و فضل جسیم حاصل می گردد؛ و مخفی نخواهد بود که فیض صادر از فیاض حکیم را دو اعتبار است: یکی نظر به نفس جود کلی و از این جهت نسبت به همه موجودات یکسان است و هیچ تفاوتی در آن به حسب اشخاص نیست، زیرا که نسبت باری تعالی به همه مساوی است. و دیگر نظر به فرد ممکن از همان حیثیت که فرد است و معلوم است که این فیض مختلف است و به واسطه قرب و بعد اشخاص از جود الهی اختلاف جود و تفاوت آن ظاهر می شود. پس هر ممکنی که استعدادش آتم و قریش اکمل باشد فیض وجود به او بیشتر می رسد.

دردل هر ذره فیضت جلوه [های تازه] کرد از تو تقصیری نشد آئینه ما زنگ داشت پس سائل مُلِح در سؤال هرگاه مسئول برای او حاصل گردد و آنچه را که سؤال نکرده است حاصل نشود سبب عدم قدرت باری بر اعطاء آن یا عدم جود کلی او نیست، بلکه سببش آن است که به سؤال و تضرع استعداد قبول و حصول این يك را حاصل ننموده است و آن يك را حاصل ندارد. و آنکه گاهی سؤال و دعا حاصل می شود و فیض نمی رسد سببش همان عدم حصول استعداد است؛ زیرا که لازم نیست که هر دعایی معد و مؤثر باشد، بسا باشد که شرطی موجود نباشد یا مصلحتی اقتضاء عدم اجابت نماید.

گر دعا جمله مستجاب شدی هر دمی عالمی خراب شدی
و شخصی از حضرت امام ثامن (ع) پرسید که جواد چگونه کسی است؟ فرمود اگر مراد مخلوقات جواد است آن کس است که حقوقی را که خدا بر او واجب گردانیده است ادا نماید و اگر مراد تو خالق است او در هر حال جواد است خواه منع کند و خواه عطا نماید زیرا آر عطا کند

به کس عطا کند که باید و اگر منع می کند منع می نماید از کسی که نیاید.
و از کلام معجز نظام آن حضرت (ع) مفهوم می شود که فیض باری تعالی موقوف بر
استعداد است. فیامن سائلک غیر مردود و یا من بابك عندالسؤال غیر مسدود هیثی لنا من امرنا
رشدأ واجعل منتهی مطالبنا رضاك و وفقنا لاتحبّه و ترمناك.
تو گفתי هر آنکس که در پیچ و تاب دعائی کند می کنم مستجاب
چو عاجز رهاننده دانم ترا در این عاجزی چون نخواهم ترا^{۱۹}

بخش پنجم

تحلیل و بررسی پاره‌ای از مؤلفات محقق داماد

قبسات

مهم‌ترین تألیف میرداماد که اساس فکر فلسفی او را در بردارد همین قبسات است به همین جهت در این رساله خصوصیات این کتاب را در سه فصل بررسی می‌کنیم:

۱- موضوع و مسائل آن.

۲- شروح و حواشی ورود آن.

۳- نسخه‌های موجود خطی و چاپهایی که از آن شده است.

در آغاز موضوع کتاب و فهرست فصول و ابواب آن را به اختصار می‌نگاریم: موضوع کتاب سؤالی است که یکی از ارباب حاجت از سید داماد کرده است و تحقیق در مسأله را خواسته است و چون مؤلف را امکان رد مسئل سائل نبوده به تفصیل به ذکر جواب پرداخته و آن را به صورت کتابی درآورد و به قبسات موسوم ساخت.

وجه تسمیه کتاب چنین است که مباحث کتاب تحت عنوان قبس ذکر شده و جمعاً ده قبس است و هر قبس شامل چندین وَضْه و مِیْض است. اصل سؤال آن است که عالم حادث است یا ازلی؟ درباره این مسأله شیخ الرئیس در کتاب شفا اظهار داشته که هر دو طرف موضوع جدلی است و هیچ کدام از دو طرف با برهان قابل اثبات نیست، یعنی هم حادث بودن و هم ازلی بودن آن با جدل اثبات می‌شود.

لیکن سید داماد در این کتاب کوشیده است که حادث بودن جهان را با برهان اثبات کند و تمام مباحث کتاب پیرامون همین مسأله است؛ این کتاب را شرحی است که نام و نسب مؤلف آن معلوم نیست ولی از مطاوی کلام او معلوم است که از شاگردان ملاصدراى شیرازی بوده است.

ولیکن هرچند در یک نسخه خطی از این شرح در کتابخانه مجلس شورای ملی به شماره ۴۸۱ و به شماره ۱۳۶۹۸ ثبت دفتر است، از آن قسمتی حذف شده و تنها کاتب در حاشیه آن اظهار نظر کرده که مؤلف شاگرد ملاصدرا است ولی ما تفصیل آن را در بخش فهرست آثار میر در همین کتاب آورده ایم به آنجا مراجعه شود.

قَبَس اول: در ذکر انواع حدوث و اقسام وجود به حسب انواع حدوث و تأسیس اساس حکومت و تجدید حریم نزاع است.

قَبَس دوم: در بیان انواع سه گانه سبق ذاتی و تقویم برهان از راه متقدم بالذات است.
قَبَس سوم: در بیان انواع دو گانه بعدیت انفکاک و اقامه برهان از راه قبلیت سرمدیه.
قَبَس چهارم: استشهادی است از کتاب الله کریم و سنت رسول و احادیث اوصیاء.
قَبَس پنجم: در نحوه وجود طبیعتهای مرحله وراء برهان از طریق وجود طبیعی.
قَبَس ششم: درباره اتصال زمان و حرکت و تقویم سیاق و برهان بر حسب کمیت زمان بر نظم طبیعی از دو سیل. سپس اثبات منتهای بودن متصل ممتد مقداری و ابطال نامتناهی بودن عددی در حوادث زمانی متعاقب.

قَبَس هفتم: در فحص و تحقیق راجع به احتجاجاتی که مقتضای مقام است و بیانات جدلی و انتقاد قیاس شکوک مغالطیه و مشاغبیه بر طرفین از هر دو فرقه.

قَبَس هشتم: تحقیق درباره قدرت خدای سبحان و اراده وی بعد از ترفیه آنچه بر ذمه عقل برقرار است راجع به حل قطعی و حق قول در عویصات و شبهات و معضلات و عجاب شکوک و اوهام.

قَبَس نهم: در بیان حقیقت جواهر عقلی و اثبات مفارقات و سلسله مراتب موجودات در سلسله بدوی و عودی (قوس صعودی و نزولی) است و بیان انطباق موجودات در دو سلسله مزبور است.

قَبَس دهم: درباره قول حق به طور تفصیل در خصوص سر قضا و قدر و چگونگی دخول شر در قضای الهی و کیفیت حق در مسأله دعا و اجابت آن و برگشت امور به خدای سبحان در آغاز و انتهاء.

بدین طریق معلوم می‌شود که علاوه بر موضوع اصلی کتاب یعنی حدوث دهری، مسائل دیگر از قبیل صفات حق و جبر و اختیار و اجابت دعوات و مراتب موجودات و جز آن نیز در کتاب بررسی می‌شود.

فصل اول: موضوع و مسائل قبسات

در فهرست کتب خطی مجلس شورای اسلامی، جلد پنجم درباره معرفی این کتاب چنین آمده: معروف ترین اثر میرمحمدباقر داماد (متوفی ۱۰۴۰). وی این کتاب را به منظور حل مسأله حدوث و قدم عالم تالیف کرده و در دیباجه آن نوشته است: یکی از یاران از من خواست تا در این مسأله که براهین متناقضی بر آن اقامت کرده اند و شیخ رئیس درباره آن گوید: از مسائلی است که هر دو سوی آن جدلی است، نظر خود را بیان دارم.

میرداماد در مقدمه این کتاب گوید: یکی از دوستان که مرا یاری رد درخواستش نبود از من می‌خواست تا درباره مسأله حدوث و اقسام آن و طریق برهان عقلی مستقیم بر اثبات حدوث عالم آنچنانکه استوار و در نظر عقل پایدار باشد چیزی نویسم و این مسأله را که از عزم امور و عقوم دهور است آنطور که مرا عقیده است تحریر نمایم. وی می‌گوید: در این مسأله شیخ رئیس ابن سینا را کلامی مُشَبَّع است و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که هر دو سوی مسأله جدلی است و امکان اقامه برهان عقلی بر اثبات یکی از دو طرف بحث وجود ندارد. و همچنین تمام حکماء سلف درباره این مسأله حیران و بیمارند و عقول آنان از درک حقیقت امر عقیم. و خلاصه آنکه شیخ رئیس بخصوص در بحث جدل از منطق شفا مسأله حادث یا ازلی بودن عالم را جدلی دانسته است. لیکن من آرزوی این دوست را برآورده می‌سازم و حق مطلب را طی قبساتی که هر کدام دارای ومضاتی است برمی‌آوریم.

قبس اول

در ومضه اول (از این قبس) درباره بیان انواع حدوث بحث شده است. در این ومضه به نقل از شفاء و نجاه و دیگر مؤلفات شیخ رئیس انواع سه گانه حدوث را بیان می‌دارد و عین عبارات شفا را بدینصورت ذکر می‌کند: المعنی الذی یسمی ابداعا عندالحکماء هو تأییس الشئی بعد لیس مطلق فان للمعلول فی نفسه ان یکون لیس و یکون له عن علته ایس... خلاصه مقال شیخ این است که: هرگاه مراد از محدث هر چیزی است که وجود او مسبوق به عدم (ایس بعد از لیس) باشد هر معلولی محدث خواهد بود. و اگر مراد از حادث آن چیز باشد که مسبوق به عدم زمانی باشد هر معلولی حادث نتواند بود. به هر حال تفسیر اول از محدث دو قسم تصور دارد: یکی آنکه وجود شئی بعد از لیس

مطلق باشد. دوم آنکه وجود بعد از لیس غیر مطلق یعنی عدم خاص باشد. قسم اول را ابداع گویند و آن برترین اقسام اعطاء وجود است. و بنابر این حادث سه قسم بود:

- ۱- آنکه مسبوق به عدم زمانی باشد.
 - ۲- آنکه مسبوق به عدم مطلق باشد که آن را ابداع گویند.
 - ۳- آنکه مسبوق به عدم خاص مقابل وجود خاص موجود در ماده معین باشد.
- و خود شیخ الرئیس در تعلیمات فرق میان ایس بعد از لیس مطلق و ایس بعد از لیس غیر مطلق را بدین عبارت بیان می‌دارد: و معنی اطلاق الیس هیهنا سذاجته و ارساله بالقیاس الی التقیید بکونه لامع الوجود بالفعل مقابلله غیر مجامع ایاه فی نفس الامر اصلا. فالحدوث بالمعنی الذی لایستوجب الزمان و هو وجود الشئی بعد صرف العدم البحت علی نوعین. لانه لایخلو اما ان یکون هو وجود الشئی بعد صرف لیسیت المطلقة بعدیه بالذات بانه... و اما ان یکون هو مسبوقیه الوجود بالعدم المصریح المحض المقابل لحصول الوجود بالفعل فی متن الواقع....»

خلاصه مقال شیخ آن است که حادث به تقسیم اولی بر دو قسم است: یکی آن چیز که وجودش مسبوق به عدم زمانی باشد؛ دیگری آنکه وجودش مسبوق به عدم بحت صریح باشد و این قسم اخیر دو قسم بود: یکی آنکه مسبوق به عدم مطلق من حیث الذات باشد که آن را وجود مسبوق به عدم ذاتی گویند و ممکن است با وجود بالفعل جمع گردد. زیرا هر ماهیت معلولی به اعتبار ذات آن بماهیه لیس است هر چند به اعتبار انتساب به فاعل و جاعل وجود بالفعل داشته باشد. دوم آنکه مسبوق به عدم خاص یعنی عدم وجود خاص همان حادث باشد. که این قسم هر چند مسبوق به عدم زمانی هم نباشد، اجتماع آن عدم با وجود بالفعل همان شیئی امکان ندارد؛ زیرا اجتماع وجود و عدم شیئی واحد بالفعل امکان ندارد.

این قسم اخیر را که حادث زمانی نیست و حادث ذاتی نیز نیست، میرداماد حادث دهری می‌نامد. او می‌گوید به هر حال، حادث به گفته شیخ سه قسم بود:

- ۱- زمانی.
 - ۲- حادث بعد لیس مطلق.
 - ۳- حادث بعد لیس غیر مطلق.
- که حادث بعد لیس مطلق حادث ذاتی و حادث بعد از لیس غیر مطلق حادث دهری است. و این قسم وجود حادث را صنع نامند. و معلوم است که عدم صریح و وجود بالفعل به

حسب نفس الامر اصلاً در موضوع و یا در ماده‌ای اجتماع نتوانند کرد. و به هر حال حادث زمانی را يك قسم بیشتر نیست و آن حادثی است که وجودش مسبوق به عدم در زمان باشد که زمان امری متقنر و سیال است. و همچنین شیخ‌الرئیس در نجات این مطلب را به عبارت دیگری بدین صورت بیان داشته است: واعلم انه كما ان الشئ قد يكون محدثاً بحسب الزمان كذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات.... میرداماد از این عبارات شیخ چنین نتیجه می‌گیرد که: ان هو الا التصريح باطلاق الحدوث في اصطلاح الصناعة على الانواع الثلاثة و هي الحادث بالذات والحادث في الزمان والحادث في الدهر وان الكائن بعدمالم يكن محدث في الدهر فليتبصره.

شیخ‌الرئیس در اشارات نمط خامس نیز اشاره‌ی بدین معنی دارد به این عبارات: انه لن يتميز في العدم المصريح لتمييز فيه حتى يكون امسالك الفاعل عن الایجاد اولی فی بعض الاحوال من الایجاد فی بعض او حتى يكون لاصدور المعلول عن الفاعل اولی فی بعض الاحوال من صدوره فی بعض و تقيد العدم بالمصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة عدماً زمانياً. (آخر ومضه اول از قیس اول).

ومضه دوم از قیس اول: این ومضه نقل قولی است از ابوالبرکات در کتاب «معتبر» که آن را از حکماء نقل کرده است و آن گفته نیز مؤید حدوث دهری است. خلاصه گفتار چنین است که آیا در صدق حدوث لازم است که حادث مسبوق به عدم در مقدار معین از زمان باشد. مثل اینکه مسبوق به يك سال عدم یا يك ماه یا يك روز یا يك ساعت یا يك دقیقه یا يك ثانیه باشد. جواب می‌دهد هر مقدار که باشد برای تحقق حدوث کافی است و از این بیان نتیجه می‌گیرد که کمیت زمان عدم مؤثر در تحقق حدوث نیست زیرا اگر مؤثر می‌بود لازم بود با کم و کاست شدن زمان معنی حدوث هم تغییر یابد. و چون چنین نیست معلوم می‌شود زمان در حدوث اثری ندارد و تنها در ضعف و قوت تصور حدوث مؤثر تواند بود.

ومضه سوم از قیس اول با این عبارت آغاز می‌شود: اليس انما يصح الامتداد والامتداد.... و خلاصه مقال آن است که امتداد و انقسام و تقدر و مقابلات آنها در کمیات متصل قارالذات و مبدأ آنها یعنی جسم و سطح و خط و نقطه تحقق می‌یابد و یا در کمیات منفصل غیر قارالذات و دو طرف آنها یعنی زمان و آن تحقق می‌پذیرد. و چون وجود من حیث وجود و عدم من حیث عدم از مقوله کمیات قار و غیر قارالذات نیستند، بنابر این هیچکدام از این امور جزو بالذات وجود و عدم نتوانند بود، بلکه بالعرض در آنها حاصل می‌شوند و وجود و عدم به اعتبار مقاربت با آنها این صفات را پیدا می‌کنند. بنابر این حصول را در نفس الامر سه ظرف تواند بود.

۱- وعاء وجود و عدم متقدر و سیال یعنی زمانیات و متغیرات عالم کیان.
 ۲- وعاء صریح وجود که مسبوق به عدم صریح است و از دائره متکلمات و متقدرات و لامتقدرات بیرون است، همچون ثابتات بما هو ثابتات که ظرف آنها متن واقع و دهر است.
 ۳- وعاء بحث وجود (وجود صرف) که ثابت و متحقق وعای از عروض تغییر و متقدرات بوده و از مسبوقیت به عدم برکنار است به طور اطلاق، یعنی صرف قبلیه محضه که ظرف آن سرمد است. و سپس تا پایان این موضعه تعلیقه‌هایی از دیگران نقل می‌کند که مؤید مطلب مذکور هستند.

ومضه چهارم (از قبس اول): خلاصه مطلب این موضعه آن است که عدم امر زمانی بما هو زمانی درباره‌ای از زمان مستلزم عدم صریح آن شیئی نمی‌باشد. بلکه ممکن است امور متغیر زمانی درباره‌ای از زمان که خارج آن امور است معدوم باشند، ولی در متن واقع و نفس الامر یعنی در وعاء دهر موجود باشند. عین عبارت پایان این موضعه که به منزله نتیجه بحث می‌باشد چنین است: «فاذن قد استبان ان العدمات الزمانيه للمتغيرات والفسادات بماهي متغيرات و فاسدات انما مرجعها الى انتفاء الموجود المتخصص الوجود بزمان في امتداد الزمان من غير زمان وجوده لافى الدهر من جميع الازمنه....».

وميض اول (از موضه چهارم از قبس اول) درباره اختلاف و تمایز سه قسم حادث ذاتی و زمانی و دهری است. بدین بیان که قسم اول یعنی حادث ذاتی که مسبوق به عدم ذاتی است می‌تواند، با وجود بالفعل آن اجتماع داشته باشد چون عدم آن از جهت ذات بماهی ذات است و وجود آن از جهت فاعل است و این تمناع اجتماع ندارند و تقابل سلب و ایجاب میان عدم و وجود در این قسم نیست.

و قسم دوم یعنی حادث زمانی که وجود آن مسبوق به عدم زمانی است نیز ممکن است وجود و عدمش در امتداد کل زمان با هم اجتماع کنند، یعنی درباره‌ای از کل زمان معدوم و درباره دیگر بعد از آن موجود باشد و به همین جهت شرط تقابل سلب و ایجاب در زمانیات وحدت زمان است. و اما قسم سوم یعنی حادث دهری یعنی آن قسم از وجود که مسبوق به عدم صریح می‌باشد نمی‌تواند عدم وجودش در وعاء دهر با هم متحقق باشند، زیرا دهر قابلیت انقسام و پذیرش حد ندارد و بدین جهت ممکن نیست درباره‌ای از دهر معدوم و درباره بعد از آن موجود باشد چون دهر تقسیم پذیر نیست؛ پس در این مرحله صرف وجود ثابت است و عدم راه ندارد. و میض دوم (از موضه چهارم از قبس اول) در این قسمت از کتاب بحث از اقسام سه گانه قدیم و ملائک قدیم بودن هر يك و امتیاز این قدهاء سه گانه با محدثات سه گانه است.

خلاصه آن اینکه همانطور که حادث را سه قسم است قدیم را نیز سه قسم بود:

۱- قدیم ذاتی و آن موجودی است که مسبوق به عدم ذاتی و قوه و بطلان نبوده و فعلیه محض باشد و ملاک آن وجوب وجود است؛ چنانکه ملاک حادث ذاتی جواز ذات و امکان آن می‌باشد.

۲- قدیم دهری که آن را ازلی سرمدی گویند آن است که وجود متحقق بالفعل مسبوق به عدم صریح در متن دهر نبوده و از ازلی الحصول باشد.

۳- قدیم زمانی آن است که وجودش مسبوق به عدم زمانی نباشد یعنی ابتدای زمانی برای وجودش نبوده بلکه وجود آن سراسر زمان را فرا گرفته باشد. و ملاک آن بی‌نیازی از امکان استعدادی است و به همین جهت حادث زمانی که در برهه‌ای از زمان موجود است تمایز دارد زیرا حادث زمانی دارای علاقه امکان استعدادی است. باید دانست که خود زمان و محل آن (حرکت) و حامل محل آن (یعنی فلک) و عقل مفارق هیچیک از دو صفت قدیم زمانی و حادث زمانی را ندارد، زیرا اینها در زمانی نیستند تا گفته شود تمام زمان را دربردارند.

خلاصه همانطور که عقل مجرد را نمی‌توان گفت در این مکان خاص یا در تمام امکانه است زیرا ماده نیست و مکان ندارد، همچنین اموری که منشأ زمان هستند در زمان نیستند تا حادث یا قدیم زمانی باشند، بلکه رفع هر دو طرف از آنجا صحیح است چون خارج از جنس آن امور هستند.

و میض سوم (از ومضه چهارم از قبس اول): اقسام سه گانه حادث از لحاظ مفهوم مخالف یکدیگر و متمایز هستند ولی از لحاظ تحقق و حصول با هم تصادم ندارند و هر سه در یک مصداق اجتماع دارند. مثلاً یک امر حادث زمانی از جهت آنکه مسبوق به عدم ذاتی نیز هست حادث ذاتی و از جهت اینکه مسبوق به عدم صریح است حادث ازلی و دهری و از جهت آنکه وجود بالفعل آن درباره معینی از زمان، تحقق داشته و مسبوق به عدم زمانی است حادثی زمانی نیز هست. اما در اقسام سه گانه قدیم هر چند از لحاظ مفهوم مانند محدثاتند و با هم متخالف و متمایز هستند، ولی از جهت مصداق و تحقق مانند محدثات نیستند که سه قسم بتواند با هم در یک مصداق تحقق یابد، بلکه قدیم ذاتی مستلزم قدیم دهری هست، یعنی هر قدیم ذاتی قدم دهری نیز دارد اما به هیچ وجه قدم زمانی ندارد. یعنی قدیم ذاتی نمی‌تواند قدیم زمانی باشد همانطور که قدیم زمانی نمی‌تواند قدیم دهری یا ذاتی باشد، به دلیل آنکه قدیم زمانی در زمان متحقق می‌شود و تنها ابتدای زمانی ندارد ولی قدیم دهری و ذاتی اصولاً در زمان نیستند.

و میض چهارم (از ومضه چهارم از قبس اول): درباره استناد به آیات برای اثبات انواع

سه گانه حدوث است. مثلاً آیه: کل شیء هالک الا وجهه به حدوث ذاتی اشارت دارد. و در این و میض راجع به نحوه استدلال به آیه و ورود اشکال دیگران بحث به عمل آمده است. و میض پنجم (از و مضه چهارم از قبس اول): درباره اصطلاح شیخ اشراق است که به جای مسبوق بودن حادث، به لا وجود مسبوق بودن حادث را به «لا استحقاق وجود» آورده و امام المشککین هم از او پیروی کرده است و در شرح اشارات گفته «الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم انه يستحق اللاوجود...» و صاحب قبسات می گوید: مرا عقیده بر آن است که این تغییر تعبیر فائده ندارد و مطالب همان است که بیان شده است.

و میض ششم (از و مضه چهارم از قبس اول): این و میض در رد توهم بعضی مقلدان است. آن توهم جواز ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات است؛ چنانکه مثلاً در ماهیات ممکنه در مرتبه ذات خود ارتفاع نقیضین صدق می کند. زیرا ماهیت در این مرتبه یعنی من حیث هی و لا بشرط از انتساب به وجود و عدم خودش، چیزی نیست؛ بدین جهت ماهیات مرسله را از حیث ذات جز جوهریات خود چیزی نیست. و هر حمل ایجابی نسبت به آن کاذب و هر حمل سلبی نسبت به آن صادق باشد. معنی دفع نقیضین جز این نیست که حمل ایجابی کاذب و اسناد سلبی صادق باشد. و این توهم به این دلیل مردود است که هر چند هر حمل ایجابی نسبت به ماهیات ممکنه من حیث هی و لا بشرط کاذب است لیکن هر حمل سلبی صادق تواند بود، یعنی سلب صادق است و سلب کاذب. فی المثل حمل عدم بر ماهیت من حیث هی و لا بشرط صادق است ولی حمل عدم بر عدم آن صادق نیست و مثل حمل ایجابی کاذب است. بنابراین گوییم سوالب طاق صادق و سوالب زوج کاذب هستند. پس معلوم شد که سالبه صادق نتواند بود زیرا در آن صورت اجتماع نقیضین میسر می بود نه ارتفاع آن. فلیتأمل.

و مضه پنجم (از قبس اول): وصف حدوث از اوصاف ذات حادث است نه از اوصاف وجود آن یعنی نقصان جوهر و قصور مرتبه آن از قبول سرمدیت اقتضاء حدوث یعنی وجود بعد العدم دارد و این اقتضاء از ناحیه فاعل و جاعل وجود نیست و همه اقسام حادث در این حکم یکسانند و صفت استدامه و بقاء وجود ناشی از جهت دوام تأثیر فاعل است. و بعضی مقلدان خلاف این را گفته اند که در افق المبین به تفصیل از آن بحث به عمل آمده است.

و مضه ششم (از قبس اول): حدوث ذاتی و حدوث دهری را انواع و اقسامی نیست بلکه هر یک را معنی واحدی و بسیطی است که عمومیتی ندارند تا انواع یا اقسامی در برداشته باشند ولی حدوث زمانی را سه قسم بود:

۱- حدوث تدریجی؛ یعنی حصول شیء واحد در امتداد زمان مابطوری که قابل انقسام نباشد.

۲- حدوث دفعی یعنی حصول شیء بتمامه در آن واحدی که آن برهه از زمان قابل تقسیم نباشد.
 ۳- حدوث زمانی و آن حصول شیء واحد بتمامه در تمام اجزاء يك برهه از زمان به طوری که به حسب زمان خود انقسام پذیر نباشد مانند حرکت توسطی که تمام حرکت در جزء جزء زمان وجود دارد بجز در جزء مبدأ و جزء منتهی و خلاصه حصول آن را آن ابتدا و انتها نیست. این بحث را در صراط مستقیم و ایماضات و تشریقات به بیان مستوفی آورده ایم.

ومیض يك از ومضه ششم (از قبس اول): هر حادثی ناچار مسبوق بوجود ماده ای است که حامل امکان وجود آن است و این حکم اختصاص به حادثات زمانی دارد و حادث دهری و ذاتی از این صفت مبرا هستند زیرا وجوب سبق ماده ناشی از امکان استعدادی است نه امکان ذاتی و تنها حادثات زمانی امکان استعدادی دارند.

ومیض سوم از ومضه ششم (از قبس اول): در این ومضه تقریباً وارد مطالب اساسی و مسائل اصلی موضوع کتاب می گردد و در واقع به تجدید محل نزاع می پردازد و بیان می دارد که مقصود از اینکه جهان حادث است یا قدیم، کدام يك از اقسام حادث است. آیا حدوث ذاتی یا حدوث زمانی یا حدوث دهری است و اضافه می کند حق آن است که مورد نزاع حدوث دهری است و آن دو قسم دیگر مورد بحث نیست؛ زیرا هیچکس را شك نیست که همه ممکنات حدوث ذاتی دارند و وجود آنها عن علة هست. بنابر این توهّم بحث از این نوع از حدوث بکلی باطل است. و همچنین حدوث زمانی نیز نمی تواند مورد بحث باشد؛ زیرا هر کس بویی از فلسفه برده باشد، می داند که خود زمان و محل آن «حرکت» و حامل محل آن «فلک» و عقول مفارقه در زمان نیستند تا بحث شود که حادث زمانی هستند یا خیر؟ خلاصه «ابداعیات و صنایعات» را زمانی نیست تا بحث شود حادث زمانی هستند یا خیر. و چون معلوم شد که حدوث ذاتی و حدوث زمانی نمی تواند محل نزاع باشد؛ بنابر این حدوث دهری محل بحث و مورد نزاع خواهد بود. ومیض آخر (از قبس اول): در این ومیض میر به طور سؤال از خود این مطلب را مطرح می کند که آیا شیخ الرئیس در مسأله حدوث و قدم عالم با افلاطون هم عقیده بوده یا با ارسطو و پیروان او؟ یا به گفته فارابی ارسطو از شیخ خود افلاطون پیروی نداشته است؟

در جواب می گوید که ارسطو معتقد بوده است که حجتها و ادله ای که بر نفی حدوث اقامه شده قیاسهایی جدلی هستند. آنگاه برای تأیید اثبات گفته خویش درباره عقیده شیخ الرئیس، از کتابهای مختلف وی قسمتهایی نقل کرده و آن را به صورتی تشریح می کند که مؤید گفته خویش باشد. و سرانجام نتیجه می گیرد که ادله نفی حدوث از آن جهت که مقدمات آن از مسلمات و مشهورات هستند جدلی هستند و گرنه از جهت صورت قیاس و تأدیه آن منتج و

قطعی هستند، و بدین جهت صورت قیاس و تأدیه آن صحیح و قطعی است هر چند از جهت مقدمات جدلی باشد. و از تمام این مطالب مذکور چنین معلوم می‌کند که بین اقوال شیخ در کتابهای شفا و نجات و مبدء و معاد و تعلیقات و رساله حدوث العالم تضادی موجود نیست و تا پایان یافتن قیس اول تجریر محل نزاع به طور روشن به عمل آمده است.

قیس دوم

در بیان انواع سه گانه سبق ذاتی و اقامه برهان از راه سبق ذاتی بر اثبات مطلوب «حدوث عالم» است. و مضه اول از این قیس در بیان این موضوع است که وجود اشیاء در اوعیه مختلف وقوع همان شیئی در آن ظرف می‌باشد نه اینکه ظرف برای آن شیئی و به منزله حلقه باشد که منضم به آن شده باشد. چه در غیر این صورت لازم می‌آید که مفاد هل بسیطه به هل مرکبه مبدل گردد. یعنی افاده ثبوت شیئی لشی آخر باشد نه ثبوت الشئی، و حال آنکه مراد از هل بسیطه ثبوت شیئی بذاته می‌باشد. خلاصه آنکه وجود حکایت تقرر و ثبوت شیئی و عدم حکایت بطلان شیئی و لیسیت آن است. چنین نیست که شیئی متقرر باشد و گاه وجود و زمانی عدم بر آن عارض گردد. در مضه دوم، قول معتزله را که قابل به ثبوتات هستند و ذات منسلخ از وجود را ثابت می‌دانند، کلامی بدیهی البطلان می‌شمارد و پرداختن به آن را تزییع وقت می‌خوانند.

در مضه سوم فرق میان وجود ذهنی و خارجی را بیان می‌دارد و آنگاه اصل حقیقت وجود را قطع نظر از ظرف ذهن و خارج تعریف می‌کند:

والوجود فی نفس الامر هو ثبوت الشئی و تحققه فی نفسه لا بتعمل العقل فی ای ظرف و وعاء کان فهو اعم من الوجود فی الاعیان و من لحاظات الاذهان كلها الا اللحاظات التعملیه....

و میض اول از این مضه در بیان این مطلب است که ماهیات در تمام ظروف و اوعیه ثابت هستند و تغییر و تبدیل نمی‌پذیرند و در تمام مراتب جوهر ماهیت و جوهریات (ذاتیات) محفوظ هستند؛ زیرا وجود از عوارض ماهیت است و عوارض نمی‌توانند جوهر حقیقت و سنخ ماهیت را تغییر و تبدیل دهند و در این حکم جواهر و اعراض را فرقی نیست؛ چنانکه اقسام وجود ذهنی و عینی را اثری نمی‌باشد و سرانجام جوهر و عرض را بدین عبارات تعریف می‌کند: الجوهر هی الماهیه المنعوتة الی حقها فی الاعیان ای فی نفس ماهیتها المرسله بحسب نفسها من حیث هی... ان یکون قائمه الذات لافى موضوع. و مقولة العرض لانواع الاعراض واجناسها هی الطبیعه الناعتیه للتی حقها بحسب نفس ماهیتها المرسله من حیث هی... ان یکون قائمه الذات فی موضوع....

و بنابر این عرض فی حد ذاته چنین است که وجود آن فی نفسه عین وجود و تقرر آن در

موضوع آن است و جوهر فی حد ذاته وجودش لافی موضوع.
 ومیض دوم: حال که معلوم شد مقوله جوهر و مقوله عرض دو جنس و دو طبیعت متباین هستند؛ بنابراین این معلوم می‌شود که يك امر واحد نمی‌تواند تحت هر دو مقوله قرار گیرد و ممتنع است که در تحت دو جنس تباین درآید.

ومیض سوم: در اطلاعات معنی جواهر است و فرق میان معانی مختلف آن.
 ومیض چهارم: در نفی جنس بودن عرض برای مقولات مندرج تحت آن مفهوم می‌باشد.
 آنگاه به تفصیل جنس را معنی می‌کند و معنی عرض را بیان می‌دارد و مقصود صحیح از جنس نبودن عرض را بیان کرده و می‌گوید دیگران در تبیین این مقصود خطا کرده‌اند و آنان را هذیان سرا می‌خواند.

ومیض پنجم: در بیان مقایسه مقامهای نفس الامر و مقام نفس ذات شیء و مرتبه عقلیه اشیاء است و سعه و ضیق این مراتب را بیان می‌دارد که مرتبه عقلیه ذات شیء اوسع از مرتبه حاق خارج برای اشیاء است زیرا هر ماهیت یا شیء در خارج بر اثر عارضه وجود و اختلاط با آن سعه مرتبه عقلی خود را از دست می‌دهد.

ومضه چهارم: در بیان این امر است که اشیاء و اموری که وجودشان عین ماهیت آنها نباشد می‌توانند در ذهن رسم گردند و وجود ارتسامی ذهنی بیابند، لیکن امری که وجود آن عین ماهیت وی می‌باشد نمی‌تواند در هیچ ذهنی از اذهان وجود ارتسامی داشته باشد و در هیچیک از مدارک بذاته تمثیل پذیر نیست و بر این مدعا دو دلیل اقامه می‌نماید.

ومیض ششم: درباره تحقیق این مطلب است که هر حقیقتی که وجود آن عین ماهیتش باشد ناچار وجود عقلی آن وجود خارجی و عینی آن است و خلاصه آنکه وجود آن در عقل و در عین یکی است و مختلف نمی‌تواند باشد.

ومیض هفتم: تحقیقی در این مطلب است که مرتبه تقرر و فعلیت اشیاء مقدم بر مرتبه وجود آنها است و باید گفت: «صارالانسان فوجد». البته منظور از صیورورت مفاد صارتامه است نه صار به معنی ناقصه که صیورورت اثتلافی داشته باشد.

ومضه پنجم از قیس دوم: در تقسیم معلول و علت است از جهتی. بدین معنی که معلول دو قسم بود صدوری و تألیفی؛ و همچنین علت دو نوع باشد صدوری و تألیفی و مراد از معلولیت صدوری استناد معلول است به علت از جهت تقرر و ثبوت و معلولیت تألیفی قوام ماهیت معلول به اجزاء ذاتی آن می‌باشد، و علت هم به حسب اقسام معلول انواع دوگانه دارد.
 ومضه ششم از قیس دوم: نقل قولهایی است از تألیفات شیخ الرئیس که در آنها

اقسام علت و معلول بیان گردیده و میرداماد آن مطالب را به شرحی که مؤید مدعای خودش باشد تفسیر می نماید.

ومیض هشتم از این قبس: درباره امتیاز شیء به علت‌های داخل در ذات و علل خارج از ذات باشد، مانند احتیاج اشیاء مزدوج به اجزاء خود که آن بواقع احتیاج ذات و جوهر شیء است به اجزاء خود و احتیاج همان شیء مزدوج به مؤثر خارج از ذات در واقع احتیاج جزء یا اجزاء بتمامه به آن مؤثر است و خلاصه آنکه فرق آن دو در این است که یکی احتیاج ذات و جوهر است و یکی احتیاج اجزاء یا جزء است.

ومیض نهم: در این ومیض اشکالی معضل مطرح است و آن اینکه در ممکنات مرکب وجود اجزاء آنها غیر از وجود کل آنها است، یعنی مجموع مرکب من حیث مرکب وجودی غیر از وجود اجزاء بماهو اجزاء دارد و بنابر این هر يك را علت وجودی خاص لازم است تا ثابت و متحقق گردند و این مشکل عویص را به دو طریق پاسخ داده است و تفصیل کلام را در باب حل اشکال مزبور به افق المبین (یکی دیگر از مؤلفات میرداماد) ارجاع داده است.

جواب اول این اشکال با بیان حقیقت یعنی امکان و وجوب به این ترتیب داده شده است، چه ممکن بالذات آن باشد که بذات خود از طبیعت وجود و یا عدم تأیی و امتناع نداشته باشد نه اینکه ممکن بالذات آن باشد که نظر بذات خود جمیع انحاء وجود و اقسام عدم را بتواند در خود پذیرا باشد.

ومیض دهم: درباره این مطلب است که ملاحظه تفصیلی مقومات ماهیت حد تفصیلی آن و ملاحظه اجمالی مقومات ماهیت حد اجمالی محدود آن می باشد و تفصیل و اجمال از اوصاف درك می باشد نه از خصوصیات مدرک و مدرک، بلکه ملحوظ در هر دو مورد امر واحد است. ومیض یازدهم: درباره امتیاز معلوم در علم اجمالی با علم تفصیلی است. و آن را چنین بیان می دارد که علم را سه معنی جدا و ممتاز از همدیگر است:

۱- صورت منطبع.

۲- انکشاف به معنی مصدری.

۳- حالة ادراکیه.

و به همین سبب معلوم را نیز سه قسم بود:

الف - ذوالصورة.

ب - الامر المنكشف.

ج - متعلق حالة الادراکیه.

و علم به معنی صورت منطبعه در نفس نسبت به سنخ جوهر و حقیقت معلوم علم بشمار است و نسبت به حالت ادراکیه نفس، معلوم محسوب می‌گردد. و مقسم تصور و تصدیق علم به معنی حالت ادراکیه نفس است. بنابر این صورت مرتسم در ذهن به اعتباری علم و به اعتبار دیگر معلوم می‌باشد و مراد از اتحاد ذاتی علم و معلوم و تغایر اعتباری آن دو همین است که گفته آمد و همین امر در علم اجمالی واحد است و در علم تفصیلی متمایز است به اعتبار؛ و منظور علم تفصیلی تشخیص این دو اعتبار است.

و مضه هفتم: در بیان این قاعده است که هر ممکن محفوف به دو وجوب است: وجوب سابق و وجوب لاحق و هر دو وجوب مزبور وجوب بالغیر است نه وجوب بالذات. وجوب سابق صفت نفس ذات شیء و وجوب لاحق صفت ذات به شرط اعتبار تقرر و وجود است سلها و ایجابا که این وجوب را در هلیات مرکبه وجوب بشرط المحمول گویند.

به هر حال این قاعده اتفاقی است و بجز گروهی از متکلفان که به اولویت غیر وجوبی عقیده دارند دیگران را بر این قاعده اتفاق است.

و مضه هشتم: درباره آن است که تمام انواع تقدم و تأخر در طبیعت مفهوم آن دو کلمه اشتراك حملی دارند ولی بر سبیل تشکیک نه تواطؤ. خلاصه آنکه این از مفاهیم و کلیات مشکک بشمارند نه کلی متواطی و خلاصه معنی آن اینکه يك امر و یا صفتی برای دو چیز تحقق می‌یابد اما نه در يك حال بلکه در حالی که یکی را واجد و دیگری را فاقد است.

و میض دوازدهم: درباره انواعی از تقدم است غیر از آنچه در پیش گفته است. از قبیل تقدم بالرتبه و تقدم بالشرف و تقدم بالذات و یا تقدم بالطبع و تقدم بالمایه و تقدم بالعلیه. و میض سیزدهم: در بیان حامل تقدم است. مثلاً تقدم بالطبع در چه امری و تقدم بالمایه در چه امری و نظائر آن.

و میض چهاردهم: در بیان حقیقت متقدم است یعنی اینکه در مثل متقدم بالطبع چیست و متقدم بالعلیه مثلاً کدام است و جز آن.

و میض پانزدهم: نقل قولی است از شیخ اشراق درباره تشکیکی که در ذاتیات از جهت کمال و نقص در مطارحات آورده و پاسخ بدان اشکال.

و میض شانزدهم: نیز در بیان اشکال دیگری است راجع به تقدم و تأخر و اینکه هر امری که متقدم بالوجود باشد بناچار متقدم بالوجوب نیز خواهد بود چون «الشیء مالم یجب لم یوجد» و دفع اشکال مزبور است.

و میض هفدهم: در بیان اشکالی است که درباره حمل فصل بر نوع وارد است و

چگونگی دفع ایراد مزبور.

وميض هيچدهم: در بيان اين امر است كه لوازم ممتنع الانفكاك ماهيت كه از لحاظ مرتبه بر لوازم وجود مقدم هستند بر سه گونه‌اند و شرح اين سه قسم و امتياز آنها.

وميض نوزدهم: در اين وميض بيان مي‌دارد كه دربارهٔ مسأله مورد بحث شيخ الرئيس با وي هم عقیده است و براي تأييد اين مطلب از تألیفات شيخ الرئيس عباراتی نقل و تفسير مي‌کند.

وميض بيستم: در بيان اين مطلب است كه وجود مطلق كه مشترك بين واجب و ممكن است در واجب بالذات غيبن ذات و انيت است ولي همين وجود در ماهيات ممكنه زائد بر ذات و وراء ذات آنها است. يعنى ممكن مركب از وجود و ماهيت است و واجب بالذات عارى از تركيب و وجودش عن ذات اوست.

دليل بر اينكه وجود عين حقيقت واجب و زائد بر ماهيت ممكنات است حصر عقلى موجود در اين دو قسم است، زيرا موجود يا مقرر بالذات و به نفس ذات خود است كه آن را واجب گویند و يا اينكه مقرر الذات بذات خود نيست و تقرر آن از جانب فاعل است كه آن را ممكن گویند. آيا جز اين است كه وجود نفس موجوديت به معنى مصدرى است كه از ذات مقرر انتزاع مى‌شود؟

وميض بيست و يكم: در بيان اشكالى است كه فخر رازى دربارهٔ طبيعت وجود کرده بدین ترتيب كه وجود مانند ساير طبایع نوعيه يا مقارن با ماده تحقق مى‌يابد يا مجرد از آن و همانطور كه در ساير طبایع نوعيه نيز ممكن نيست بعض افراد مجرد و برخى مادى باشند طبيعت وجود هم همين حكم را دارد. و پاسخ اين اشكال به اين بيان آمده است كه وجود در ماهيات ممكنه امرى است انتزاعى كه از استناد ماهيات به فاعل انتزاع مى‌شود و منشأ تشخص وجودات و همچنين منشأ انتزاع اين وجودات، وجود واجب تعالى است كه تنها آن وجود تحقق و تشخص و ثبوت دارد و هر موجودى به استناد به واجب موجود و به نفسه معدوم است، و حقيقت وجود در واجب تحقق نفس واجب است نه تحقق شئى كه واجب است.

بنابر اين ما بازاء وجود تنها وجود واجب است و استناد ساير موجودات به واجب منشأ وجود براى آنها است. پس حق تعالى تشخص همه مشخصات و وجود همه موجودات است. و همين است فرق بين طبيعت وجود و ساير طبایع نوعيه.

وميض بيست و دوم: دربارهٔ بيان نحوه تاخر جهان از واجب تعالى است و اينكه واجب تعالى متقدم فردى سرمدى است و عالم حادث متاخر است به تاخر انفكاكى دهري؛ و تقدم ذات واجب را چه تقدم بالعلة و چه تقدم بالذات و چه بالماهية باشد در اين جهت كه تقدم فردى

سرمدی است فرق ندارد همانطور که تأخر عالم چه تأخر بالطبع و چه تأخر بالماهیه و یا بالمعلولیه از این جهت که تأخر انفکاکیه دهری است فرقی ندارد. و دلیل آن، آن است که وجود واجب عین ماهیه وائیت آن است و در همان ظرف واقع نیز چنین است و وجود ممکنات جهان زائد بر ماهیات آنها است. بنابر این تقدم واجب تقدم ذاتی و تقدم وجودی در مرتبه ذات است و معیت وجودی با عالم در مرتبه ذات عالم دارد نه در مرتبه وجود واجب و این مانند تقدم حرکت ید بر حرکت مفتاح و یا تقدم شمس بر شعاع آن نیست؛ چه در این موارد معیت وجودی در مرتبه ذات متقدم تحقق دارد و تنها ید و شمس تقدم ذاتی دارند نه تقدم وجودی.

ومیض بیست و سوم: در بیان تایید برهان خویش در ومیض قبل است به وسیله ذکر نظایر آن برهان از شیخ الرئیس و دیگران.

ومیض بیست و چهارم: در بیان تعجب میر از شیخ الرئیس و ارسطو است که مسأله قدم و حدوث عالم را از دو سوی جدلی می‌دانند بخصوص این تعجب از این جهت شدت می‌یابد که آنان با برهان عقلی روشن منزّه بودن واجب را از داشتن مهیة کلی و منزّه بودن واجب از تحقق یافتن آن در ذهنی از اذهان به اثبات می‌رسانند. آنگاه در مسأله قدم و حدوث عالم در می‌مانند و آن را جدلی می‌انگارند.

ومیض بیست و پنجم: در اثبات تقدم باریتعالی به تقدم فردی سرمدی بر صادر اول و جهان حادث است با تعبیر و تقریر دیگر که اساس آن همان مطالب سابق است.

قبس سوم

در بیان دو قسم بودن بعدیت انفکاکیه است و اثبات آن از طریق قبلیت سرمدیه. ومضه اول: در شرح و بیان کمیت و امتداد قار و امتداد غیر قار و وجه تمایز میان آن دو از روی این اصل که امتداد یا دارای وضع است که قابل اشاره حسیه است که آن را قار گویند یا دارای وضع قابل اشاره حسی نیست که آن را غیر قار گویند.

ومضه دوم: در بیان احکام زمان و حرکت و حامل زمان و نظایر این مسائل است که از جمله مقدمات اثبات مطلوب بر اساس روش خاص مؤلف است.

ومضه سوم: در بیان این قول است که فلك الاقصی با آنچه در بردارد و با متعلقات آن انسان کبیر است و مطیع اوامر حق در تمام حرکات و افعال و ادراکات و اوضاع می‌باشد. ومضه چهارم: در بیان حقیقت زمان است و اینکه جوهر ذات آن جز مقدار متصل غیر قاری که بذاته و بنفسه متجدد است، چیزی نیست.

ومضه پنجم: در بیان این مطلب است که حرکت و سکون در زمان واقع می‌شود و آنچه

خارج از عالم زمان و مکان باشد از حرکت و سکون نیز منزّه و مبرا است.
 ومضه ششم: در بیان این امر است که حرکت بالفعل متضمن دو استعداد یعنی امر بالقوة است: یکی استعداد وصول به مآلیه الحركة چون مادام که حرکت هست حتماً به مآلیه الحركة نرسیده است و دیگری استعداد تمام شدن و کامل گردیدن شخص آن حرکت است، زیرا هر حرکت شخصی خاص که به وسیله لحظه ابتدا و لحظه انتها متشخص می شود، تا به آن انتها نرسد، تمام نمی گردد و کامل نیست و متفرع بر این گوید: هر سکون سه استعداد یا قوه در بر دارد:

۱- ذات حرکت.

۲- وصول بما الیه الحركة.

۳- کمال و تمامیت حرکت به وسیله رسیدن به لحظه انتهاء آن حرکت خاص؛ و با وقوع حرکت یکی از آن سه قوه فعلیت پیدا می کند و مادامی که حرکت ادامه دارد دو قوه دیگر در حال استعداد باقی هستند و با پایان یافتن حرکت آن دو جنبه فعلیت پیدا می کنند.
 ومضه هفتم: در بیان اقسام وجود از نظر عقل و قطع نظر از حس و وجدان است.
 ومیض اول: در بیان تنزه و تقدس باری تعالی است از داشتن ماده و صورت و زمان و مکان و نظایر آن و برهان بر آن.

ومیض دوم: درباره اقسام تقدم و تأخر انفکاک است این موضوع بدین صورت بیان شده که تقدم انفکاک با تقدم بالذات از این جهت متفاوت است که تقدم ذاتی به لحاظ علاقه ذاتی و تعلق افتقاری است؛ لیکن تقدم انفکاک به اعتبار تخلف، متأخر از وجود متقدم است در واقع و نفس الامر، نه در مرتبه ذات.

به هر حال تقدم انفکاک دو قسم بود: یکی تقدم زمانی که در ظرف زمان محدود تحقق می پذیرد و آن را قبلیت کمیّه و سبق سیال و تقدم بالزمان گویند؛ و مقابل آن را بعدیت بالذات کمی و تخلف سیال و تاخر بالزمان گویند و درازاء این قسم از تقدم و تاخر معیت امتدادی است که آن را معیت متکممه و معیت زمانی و معیت سیال گویند.

و قسم دوم از تقدم انفکاک را تقدم سرمدی گویند که تخلف متأخر از آن در زمان نبوده بلکه در حاق واقع است که در واقع متأخر مسبوق به عدم صریح است که در آن حال متقدم متقرر و ثابت بالفعل است، لیکن نه در آن زمان. این تقدم را سبق مطلق و تقدم صریح غیر متکمم و انفکاک سیال و قبلیت سرمدیه گویند و مقابل آن را بعدیت دهری و تاخر مطلق و تخلف صریح غیر سیال و مسبوقیت غیر متکمم گویند. و درازاء این نوع از تقدم و تاخر معیت دهری است که

آن را معیت غیر متکمم و معیت مطلب و معیت قار غیر سیال گویند. بنا بر این تقدم و تاخر شش نوع و بدین قرار است:

۱- تقدم انفكاكى زمانى.

۲- تاخر انفكاكى زمانى.

۳- معیت زمانى.

۴- تقدم سرمدى.

۵- تاخر دهرى.

۶- معیت دهرى.

و میض سوم: دربارهٔ وجوه اشتراك و امتیاز دو قسم قبلیت و بعدیت انفكاكى است که در و میض قبل بیان شده و جمعاً پنج وجه امتیاز و اشتراك بیان می‌گردد از جمله آنکه در تقدیم و تاخیر انفكاكى زمانى هر يك از وجود یا عدم ممکن است متقدم یا متأخر باشند ولی در تقدم و تاخر انفكاكى سرمدى و دهرى و در تاخر دهرى تنها وجود متأخر دهرى ممکن است و عدم متأخر دهرى امکان ندارد زیرا معدوم زمانى ممکن است موجود دهرى باشد ولیکن عدم در وعاء دهر ممکن الحصول نیست، زیرا مقابل وجود دهرى عدم صریح است.

و میض چهارم: در بیان این مطلب است که به عقیدهٔ اهل حق و اصحاب حقیقت معیت سرمدى تحقق ندارد زیرا موجود متقدم سرمدى تنها وجود باری تعالی است و در وعاء سرمد هیچيك از حادثات دهرى موجود نتوانند بود اعم از ثابتهات و متغیرات و وجود حق را با همهٔ موجودات عالم تنها معیت دهرى است نه سرمدى هر چند برخی بر حسب خرص باطل و توهم کاذب ذهن ظلمانی خود توهم معیت سرمدیه کرده و برای ثابتهات و مبدعات با وجود باری معیت سرمدى قائل شده‌اند.

و میض پنجم: در بیان اشکال صاحب مطارحات است که مرجع تقدم زمانى را تقدیم بالطبع دانسته به این استناد که اجزاء متقدم زمان، علت اجزاء متأخرند و تقدم علت بر معلول تقدم بالطبع است. این اشکال را بدین بیان پاسخ گفته که زمان، يك حقیقت متصل واحد است و تصور اجزاء برای آن صرف فرض است و آنچه در واقع تحقق دارد امر واحدی بیش نیست و امر واحد نمی‌تواند هم علت و هم معلول باشد.

و میض ششم: دربارهٔ بیان اشکال متکلمان است بر اینکه متقدم و متأخر زمانى بذاته این صفات را دارند؛ نه اینکه صفت تقدم و تاخر در حقیقت و بالذات مربوط به زمان بوده و به مجاز و بالعرض صفت زمانیات باشد. و در پاسخ آنان گویند که انفكاك متکمم سیال بین زمانیات نه به

حسب نفس ازمنه است، نه بحسب ذات زمانیات.

ومیض هفتم: اشکالی است از امام المشککین بدین بیان که تقدم و تأخر اجزاء زمانی ذاتی است و احتیاج به اعتبار زمان دیگری که ظرف تقدم و تأخر باشد ندارد. این اشکال استوار نیست زیرا اجزاء زمان یا درماهیت متساویند، بنابراین ممکن نیست جزئی موصوف به تقدم و جزئی موصوف به تأخر گردد و یا اینکه در ماهیت متساوی نیستند و بنابراین زمان امر متصل واحد نخواهد بود بلکه امر مرکبی است که از آنات مستقل الهویه ترکیب گردیده است و بدین صورت متقدم و متأخر يك امر است و تصور اجزاء فرضی است و عقلی نه امری واقعی.

ومیض هشتم: درباره نحوه وقوع جسم در زمان است بدین صورت که جسم بماهو جسم در زمان نیست، زیرا اجزاء هیئت غیر قار در زمان چیزی در زمان واقع نیست که آن هم حرکت است، بنابر این جسم بماهو جسم واقع در مکان و بماهو موجود واقع در دهر و بماهو متغیر واقع در زمان است.

ومیض نهم: در بیان نسبیتی است که موجود بعینه با سایر موجودات (یعنی همه موجودات عالم جز حق تعالی) دارد و آن بر دو گونه است یا نسبت متقدر و مسافت داراست که به حسب مسافت و بون، تقدم و تأخر باید و همچنین در زمانیات و با نسبت ابدی احاطی سرمدی غیر متقدر و غیر سیال است که در آن مقدار و لا مقدار و جهات و ابعاد تحقق ندارد که در این فرض تمام موجودات نسبت به موجود بعینه یکسان و مساوی هستند و تقدم و تأخری وجود ندارد. ومیض دهم: در بیان پاره ای از وجوه امتیاز و اشتراك اسماء متقدم و متأخر بالزمان و سایر انواع تقدم و تأخر است.

ومیض یازدهم: در بیان تأیید عقیده خود میرداماد است و در این ومیض می گوید: هرگاه ما بر آنچه گفتیم اجماع و اتفاق دارند و از هر يك مطالبی در تأیید این مدعا نقل می کند. ومیض دوازدهم: در بیان اشکال دیگری است از فخر رازی که خلاصه اش این است که: «وجود باری تعالی نیز زمانی است و تقدم او بر موجودات زمانی و به زمان است و تقدم زمانی بر زمان دیگر نیز به زمان است.» و در پاسخ این اشکال علاوه بر نقل جواب خواجه بیان می دارد که این اشکال ناشی از عدم تمیز و فرق میان عدم زمانی و عدم صریح است و فرق این دو در آن است که عدم زمانی مربوط به عالم کون و فساد و عدم صریح مربوط به متن نفس الامر و کید واقع است و این دورا با هم فرق بین است.

ومیض سیزدهم: نقل اشکال دیگری است از فخر رازی بدین بیان که: «اگر تقدم و تأخر به نسبت با معیت پنج قسم باشد، بنابر این معیت را نیز پنج قسم بود.» و این اشکال را چنین

پاسخ می‌دهد: ملاک اقسام تقدم و تأخر با ملاک اقسام معیت فرق دارد و به تفصیل اختلاف آن را بیان می‌دارد.

وميض چهاردهم: بیان این مطلب است که بعضی توهم کرده‌اند که چون تقدم و تأخر بالعلیه والمعلولیه وجود دارد باید معیت بالعلیه والمعلولیه هم وجود داشته باشد و حال آنکه از علت واحد دو معلول نزاید چنانکه يك معلول را دو علت نشاید. و جواب آن را ارجاع به ایماضات کرده است.

وميض پانزدهم: در بیان برهان اثبات حدوث عالم با انسان کبیر است و اقامه برهان از راه قبلیت یا تقدم سرمدی به عمل می‌آمد و خلاصه تقدم واجب تقدم سرمدی است و حدوث عالم دهری است.

وميض شانزدهم: درباره بیان حدوث دهری عالم و تایید مقال وميض قبل است. وميض هفدهم: ذکر یکی دیگر از مشارکات قبلیت زمانی انفکاک و قبلیت انفکاک سرمدی است و علاوه بر وجوه اشتراك و امتیازی که بیشتر آورده بود.

وميض هجدهم: در بیان این مطلب است که تقدم سرمدی از صفات ذات باری است و بر هیچیک از اقسام موجودات علوی و سفلی دیگر از عقول و مفارقات و غیره صدق نمی‌کند تا چه رسد به انسان خاکی، ولی عقل از راه برهان بدان توجه پیدا می‌کند نه اینکه کنه آن را دریابد. وميض نوزدهم: در بیان این قاعده است که إن الواجب بالذات واجب من جميع الجهات و دارای فعلیت محض و منزله از شوائب قوه و استعداد است و هر امری که به امکان عام ممکن الحصول برای باری باشد بالفعل برای او تحقق دارد و بالذات برای او واجب باشد. وميض بیستم: در بیان این مطلب است که امتدادات زمانی و مکانی همان طور دو جزء آن با هم اجتماع ندارند. همچنین هر دو تائی وجود مکان و زمان امر واحد متصل هستند و در وعاء دهر موجود و متحقق هستند.

وميض بیست و یکم: بیان قول ابراهیم بن سيار النظام از معتزله است به نقل از ملل و نحل و آن چنین است که خدای جل ذکره تمام موجودات را دفعة واحدة خلق کرد بر صورتی که هم اکنون وجود دارند. و هیچیک از موجودات را از لحاظ وجود بر دیگری تقدم نیست لیکن بعض آنها را در کمون بعضی دیگر قرار داد و به ترتیب ظهور می‌یابند. بنابر این تقدم و تأخر در ظهور از کمون است نه در حدوث و وجود.

صاحب ملل و نحل او را در این قول متمایل به طبیعیان می‌داند.

میرداماد بر ناقل اعتراض می‌کند که چنین نیست و منظور این معتزلی نفی تقدم و تأخر

زمانی نیست و به همین جهت تقدم و تأخر را در ظهور اشیاء ثابت می‌داند و مرادش از دفعه واحده دفعه و مره زمانی نیست بلکه دفعه و مره دهری است و این همان قول حق است. به هر حال تنها به جای حدوث، کلمه ظهور بکار برده است و جز آن مطلب خلافی نگفته است.

وميض بیست و دوم: نتیجه گفتارهای قبل است بدین خلاصه که بدین طریق مبرهن و آشکار گردید که به تمام اجزاء انسان کبیر یعنی عالم اکبر از ثابتات و قارات و متغیرات و متجددات و تدریجات و دفعیات و زمانیات حاصله در امتداد زمان چه به طور دفعه و چه به صورت تدریج باشند بقضها و قضضها و کبیرها و کبیرها و رطبها و یابسها محموله الجاعل الحق و مخلوقه الخلاق علی الاطلاق بدون اینکه ابداع و ایجاد آنها تدریجی بوده و منطبق بر زمان ممتد باشد، همانند حرکت قطعیه دفعیه که یکباره بتمامه حاصل می‌شود و غیر قابل انقسام است، نه بسا حرکت توسطیه که منطبق بر امتداد بوده و قابل انقسام است لیکن افاضه حق تعالی بر عقول قدسیه و مفارقات محض را که از عدم صریح ایجاد کرده ابداع و افاضه وی اجرام سماوی را اختراع و افاضه او مرکانات زمانی را که مسبوق به عدم زمانی هستند و امکان استعدادی دارند، تکوین گویند.^۱

با این بیان بطلان قول یهود به تعطیل فیض الهی ثابت گردید؛ چه آن در صورتی است که ابداع و اختراع در زمان صورت گیرد «تعالی الا عن ذلك علوا کبیرا» بلکه فیض و صنع الهی ازلی و ابدی و دائمی است.

قبس چهارم

در این قبس آیات و روایاتی نقل می‌شود و هر کدام را به وجهی تفسیر و تبیین می‌کند که مؤید و یا شاهد مدعای خویش در مطالب قبلی باشد. از جمله در و میض اول از این قبس به این آیه کریمه استشهاد می‌کند: ما خلقکم ولا بعثکم الاکنفس واحده ان الله سمیع بصیر و از کشف زمخشری نقل می‌کند که: الاکنفس واحده ای الا کخلقها و بعثها ای سواء فی قدرته القلیل والکثیر والواحد والجمع لانه لا یشغله شأن من شأن.

و در و میض دوم به آیه کل یوم هو فی شأن استشهاد می‌شود و در تفسیر آن از کشف نقل

۱. مخلوقات سه قسمند: مجرد از ماده و مدت مانند: عقول، دازای ماده و بدون مدت مانند: افلاک، و دارای ماده و مدت مانند: نبات و جماد و حیوان که ایجاد قسم اول را ابداع و قسم دوم را اختراع و قسم سوم را تکوین گویند.

می‌کند: ای کل وقت و حین یحدث امورا و یجدد احوالا.
و در ومیض سوم به آیه هومعکم اینما کنتم استشهاد می‌کند، و می‌گوید: اینجا کلمه «کنتم» کمیت مسافتی از میان برمی‌دارد و این مطلب را به تفصیل بیان می‌دارد.
و در ومیض چهارم به آیه یمحوالله مايشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب از سوره رعد استشهاد می‌کند، و چنین بیان می‌دارد که کتاب محو و اثبات، زمان است که در آن فاسدات را محو و کائنات را ثبت می‌کند و ام‌الکتاب همان دهر است که هیچ کائن و موجودی نیست جز اینکه در دهر یعنی ام‌الکتاب نزد حق تعالی موجود است.

ومیض پنجم استنادی به روایاتی نبوی می‌کند. از قبیل: «جفت الاقلام و طویت الصحف»، «اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال ما اكتب. قال: القدر ما کان وما یكون وما هو کائن الی الابد»، «ما من نسمة کائنة الی يوم القيامة الا وهی کائنة»، و «جف القلم بما هو کائن» و چند روایت دیگر که ادعای تواتر در آنها کرده است، و همه را به تفصیل به نحوی بیان و توضیح می‌کند که مؤید مدعا و شاهد مراد خویش باشد.

در ومیض ششم: روایاتی از ائمه معصومین از کتابهای کافی و توحید و غیره نقل می‌کند که همه را متواتر می‌شمارد و به تفسیر خود مؤید و شاهد مقصود خویش می‌داند از جمله روایتی از طریق کلینی مذکور در کافی از حضرت صادق (ع) است: انه سئل عن قول الله تعالى: الرحمن علی العرش استوی فقال: استوی من کل شیء فلیس شیء اقرب الیه من شیء ولم یبعد عنه بعبید ولم یقرب منه قریب، استوی من کل شیء و روایت دیگر از طریق صدوق از حضرت صادق (ع) است: قال ان الله تعالی لا یوصف بزمان ولا مکان ولا حرکة ولا انتقال ولا سکون بل هو خالق الزمان والمکان والسکون تعالی عما یقول الظالمون علواً کبیراً. و روایت دیگر از ابی ابراهیم موسی بن جعفر (ع) است: انه قال ان الله تبارک و تعالی لم یزل بلازمان ولا مکان و هو الآن کماکان لا یخلو منه مکان ولا یشغل به مکان ولا یحل فی مکان و ما یكون من نجوى ثلاثة الا و هو ابعهم و لا خمسة الا هو سادسهم و لا ادنی من ذلك و لا اکثر الا و هو معهم اینما کانوا. لیس بینہ و بین خلقه حجاب غیر خلقه اُحتجب بغير حجاب محبوب و استتر بغير ستر مستور لا اله الا هو الکبیر المتعال. آنگاه می‌گوید: مراد از لم یزل بلازمان و مکان و الان کماکان، آن است که حق تعالی به طور سرمدی موجود است و در عالم دهر نیست، خلاصه موجود در سرمد است و بلازمان و بلا مکان است.

و باز روایاتی نقل می‌کند و همه را بر وجهی مبین می‌دارد که شاهد یا لاقول مؤید مقصود و مدعای خویش باشد.

قبس پنجم

در این قبس نحوه وجود طبایع مرسله را بیان می‌دارد و چگونگی اقامه برهان آن را از راه وجود طبیعی تقریر می‌نماید.

ومضه اول: از این قبس درباره بیان چهار قسم تصور و لحاظی است که در هر ماهیت از نظر عقل احتمال دارد:

- ۱- ماهیت به شرط شیء.
- ۲- ماهیت به شرط لاشیء.
- ۳- ماهیت به شرط مقسمی.
- ۴- ماهیت لا به شرط قسمی.

تصور دو قسم اخیر بدین صورت است که لا بشرط بودن گاه قید لحاظ و تصور است، هر چند ملحوظ و متصور مقید نیست و گاه لا بشرط بودن به منظور بیان اطلاق و ارسال ماهیت گفته می‌شود. خلاصه ماهیت هم در لحاظ و هم در خود ملحوظ بدون قید است حتی لا بشرط بودن یعنی لا بشرط بودن قیدی برای ماهیت نیست، بلکه تعبیری است از حقیقت طبیعت مرسله ماهیت؛ و بدین تفسیر مقسم است برای اقسام سه گانه لا بشرط و بشرط شیء و بشرط لا. و این مطلب را با بیان و تفصیل و تمثیل متعدد بیان می‌دارد.

ومضه دوم: در بیان این مطلب است که وحدت عددی یکی از اقسام نه گانه وحدت است، و خود بر دو قسم است: یکی وحدت عددی شخصی که موضوع آن هویات شخصیه است و ممتنع الحمل بر کثیرین است و دیگری وحدت عددی کلی مبهم است که موضوع آن طبایع مرسله است، زیرا هر طبیعت مرسله از سایر طبایع مرسله ممتاز است و به همین جهت وحدتی عددی دارد هر چند نسبت به مندرجات در تحت مفهوم خویش کلیت دارد.

اینک که پنج قبس از کتاب قبسات را بررسی و تحلیل کردیم بواقع چهار فصل یعنی حدود نیمی از کتاب مزبور را مطالعه کرده ایم و چنانکه ملاحظه می‌شود محقق داماد در این کتاب مسأله حدوث دهر یا وجود دهر را وجهه همت خویش قرار داده و در سراسر این کتاب همین موضوع را از جهات مختلف مورد بررسی قرار داده است. بنابر این با بررسی این مقدار از کتاب مذکور اساس فکر و عقاید او تا حد فراوانی روشن گردیده و دیگر نیازی نداریم بقیه مباحث آن را بدین تفصیل بررسی نماییم. زیرا بواقع بقیه مباحث تکرار گونه از مطالب یاد شده است و تفصیل آن از حوصله کار ما که بر اساس اختصار استوار است خارج می‌نماید، و اصولاً اگر بدان تفصیل بقیه کتاب را بررسی کنیم، به ترجمه و تلخیص بیشتر شباهت دارد تا به بررسی

و تحلیل، از این روی از تفصیل سخن نسبت به بقیه مباحث خودداری می‌کنیم و فهرست وار بقیه قبسات را با ذکر عناوین و موضوعات به اختصار می‌آوریم و امیدواریم تا حدی به بیان اصول افکار و مطالب این کتاب توفیق یافته باشیم.

قبس ششم

در اتصال زمان و حرکت و برهان بر اثبات متناهی بودن امر متصل و ممتد مقداری و ابطال لانهایه در آنها است. این قبس از اواسط ص ۱۳۰ شروع شده و در اوائل ص ۱۶۵ پایان می‌پذیرد و جمعاً دارای ۳۵ صفحه است. آن را ۳۲ و میض، ۱۵ مضه و به روی هم ۴۷ مضه و و میض را شامل است.

قبس هفتم

دنباله احتجاجات و شکوک و مطالعات است. این قبس از ص ۱۶۵ شروع شده و به ص ۱۸۹ پایان می‌پذیرد و جمعاً دارای حدود ۲۴ صفحه است. و قبس مزبور شامل ۴ مضه و ۲۴ و میض است که بر روی هم ۲۸ مضه و و میض می‌گردد.

قبس هشتم

در باره قدرت و اراده حق جل سلطان است. این قبس از ص ۱۸۹ شروع شده و به ص ۲۳۱ پایان می‌پذیرد که تقریباً دارای ۴۲ صفحه است و شامل ۱۴ مضه و ۲۸ و میض است که مجموع آن بالغ بر ۴۲ مضه و و میض می‌گردد.

قبس نهم

در اثبات جواهر عقلی و مراتب نظام وجود در سلسله بدوی وجودی است (قوس صعودی و نزولی). این قبس شامل ۴ مضه و ۳۲ و میض است که جمعاً دارای ۳۶ مضه و و میض می‌شود و از ص ۲۳۱ شروع شده و به ص ۲۷۳ پایان می‌پذیرد و مجموع صفحات آن ۴۲ صفحه است.

قبس دهم

در باره قول حق در مسأله قضاء و قدر و چگونگی دخول شر در قضای الهی و مرالحق فی الدعاء والا جابة و عود الامر الیه سبحانه است. این قبس از ص ۲۷۳ شروع شده و به ۳۱۲ خاتمه می‌یابد و جمعاً بالغ بر ۳۹ صفحه می‌گردد. قبس مزبور ۳ مضه و ۳۵ و میض دارد که جمع آن ۳۸ مضه و و میض می‌شود. و به تعبیر دیگر این قبس در باره قول حق در مسأله قضاء و قدر و چگونگی دخول شر در قضای الهی و همچنین موجبات اجابت و رد دعاء و برگشت تمام امور به سوی حق سبحانه تعالی است.

ومضه اول: راجع به اثبات این مسأله است که هیچ ممکن از ممکنات موجود نمی شود جز اینکه به سرحد وجوب رسیده و تمام انحاء عدم بر آن ممتنع شده باشد، یا به تعبیر دیگری از دو نقیض آنگاه به سرحد وجوب می رسد که نقیض دیگرش ممتنع گردد به تمام انواع امتناع. به هر حال برای اثبات این امر چهار دلیل ذکر می کند که دلیل دوم را به ارسطو و سوم را به شیخ الرئیس نسبت داده و دلیل چهارم را منسوب به فیلسوفان اشراقی می داند؛ و برهان اول را که از راه وجوب احد نقیضان در صورت امتناع نقیض دیگر به اثبات می رساند به فیلسوف معینی منسوب نمی دارد و آن را از معلومات بدیهی و ضروری می شمارد.

تختمه: درباره ای از متفرعات قبس دهم که در واقع دنباله قبس دهم محسوب است این تختمه، درباره عدم خوف از مرگ و اینکه آدمی مولود عقل و نفس است و فنا ناپذیر است و بعض امور دیگر و دارای ۴ و میض است و در ذیل آن عنوان ختم الختام آمده و در وصیت است و عنوان آخر کتاب قبسات توصیه و دعاء است و در ص ۳۲۴ نسخه مجموعه خطی خاتمه می پذیرد.^۲

فصل دوم: شروح و حواشی و ردودی که بر کتاب قبسات نوشته شده است.
با در نظر گرفتن این مطلب که ضمن فهرست تفصیلی آثار محقق داماد تاجایی که ممکن بود شروح و حواشی هر يك از آثار مزبور را با ذکر مأخذ و نسخه هایی از آن که سراغ داشتیم معرفی کردیم؛ دیگر نیازی به تکرار مطلب به تفصیل در این فصل نداریم زیرا در فصل فهرست تفصیلی آثار میر شروح و حواشی قبسات را اگر وجود داشته و به آن دسترسی داشته ایم معرفی کرده ایم و خواستاران می توانند به آن بخش رجوع کنند. بنابر این در اینجا به همین اندازه قناعت می کنیم.

فصل سوم: معرفی نسخ خطی موجود قبسات و تعریف خصوصیات چاپهایی که از کتاب مزبور شده است.

در این فصل نیز به عللی که در فصل دوم بدان اشاره شد نیاز به تکرار مطالب یاد شده در بخش فهرست تفصیلی آثار میر نداریم. چون خصوصیات چاپی که از این کتاب به عمل آمده نیز در آن بخش ذکر شده، به همان اکتفاء می نمائیم و برای آشنایی به نسخ خطی موجود کتاب مزبور و خصوصیات آنها خواستاران را به مراجعه به بخش فهرست تفصیلی آثار میر در همین کتاب توصیه می کنیم.

۲. قبسات، مجموعه خطی کتابخانه مجلس، شماره ۸۸۳ خارج از فهرست.

جَذَوَات

مقدمه

یکی از مهمترین آثار فلسفی دانشمند داماد استرآبادی جَذَوَات او است که ذیلاً به بررسی و تحلیل آن می‌پردازیم؛ ولی پیش از شروع به اصل موضوع ناگزیر از ذکر مطالبی پیرامون این کتاب هستیم که هم در فهم مطالب آن و هم در تبیین اهمیت آن کتاب مؤثر خواهد بود: **مطلب اول:** این کتاب معروف به جَذَوَات است ولی چنانکه خواهیم دید کتاب شامل دو بخش است که يك بخش آن در حکم مقدمه است و بخش دوم، بحث پیرامون اصل موضوع کتاب.

فصول بخش اول، تحت عنوان جَذَوَه و فصول بخش دوم تحت عنوان میقات آمده است؛ ولی کتاب مزبور به نام جَذَوَات که عناوین فصول مقدمه را می‌رساند شهرت یافته است. و به هر حال جَذَوَات نام خاص و عَلَمَ تعیینی برای کتاب نبوده بلکه به کثرت استعمال وضع تعینی پیدا کرده است و حتی در زمان خود مؤلف بدین نام نیز خوانده می‌شده است ولی خود دانشمند داماد استرآبادی در پاره‌ای موارد از کتابی به نام **مواقیت** جزء تألیفات خویش یاد می‌کند که به احتمال نزدیک به یقین منظور همین جَذَوَات است، زیرا در آثار میر به کتاب دیگری موسوم به **مواقیت** بر نمی‌خوریم و به علاوه مطالبی را که میر یادآور می‌شود در **مواقیت** آورده‌ام در همین کتاب جَذَوَات دیده می‌شود. بنابراین کتاب جَذَوَات و **مواقیت** هر دو یکی است و منظور همین کتاب مورد بحث است. و خود میر هم این کتاب را گاه به نام جَذَوَات و گاه به اسم **مواقیت** یاد کرده است و از این جهت می‌توان گفت که هیچکدام اسم خاص کتاب نیست بلکه اسمهایی است که از عناوین فصول کتاب اخذ شده و بر اثر کثرت استعمال وضع تعینی یافته است؛ یا اینکه جَذَوَات وضع تعینی و بر اثر کثرت استعمال بوده و **مواقیت** اسم خاص کتاب و وضع تعینی داشته است.

مطلب دوم: در پاره‌ای از فهرس و تراجم احوال به نام بعضی از رسائل یا کتب در مواضع علم حروف یا اعداد یا جواهر و اعراض برخورد می‌کنیم که در حال حاضر از آنها نسخه‌ای یافت نمی‌شود و نگارنده احتمال می‌دهد که این رسائل فصول مختلف همین کتاب جَذَوَات است که در برخی از علم حروف و در پاره‌ای از علم اعداد و در بعضی از جواهر و اعراض و در پاره‌ای دیگر از علم نجوم و فلکیات بحث می‌شود و ممکن است پاره‌ای از نویسندگان فقط به قسمتهایی از این کتاب دست یافته‌اند و برحسب موضوعی که در آن مورد بحث بوده بدان نامی داده‌اند.

خلاصه آنکه این کتاب مواضع مختلفی از دانشهای متعدد و متنوع آن زمان در بر دارد و در واقع هر فصلی از آن می تواند رساله مستقل بشمار آید و این امر سبب احیاناً اشتباه بعضی فهرست نویسان یا ارباب تراجم احوال شده است. یادآوری این نکته بی مورد نیست که یاد کردن خود میر از آثار خویش به نامها و اسامی مختلف نیز موجب این اشتباه شده است، چه بسیار دیده می شود که میر از یکی از آثار خویش به اسامی و القاب مختلف یاد می کند؛ یا آنکه از عناوین مختلف يك کتاب در جاهای متعدد یاد کرده و سبب شده که خواننده گمان برد هر کدام کتاب مستقل است. این مطلب در مورد دیگر کتب و آثار میر نیز کم و بیش صدق می کند و همین امر سبب شده است که نتوان به طور قطع و بتّ شمار آثار میر را تعیین کرد. شواهد بیشتر این احتمال در بررسی کتاب ایقازات و معرفی خلصة الملکوت در همین کتاب ذکر گردیده است.

مطلب سوم: چون داماد در این کتاب مواضع مختلفی را مورد بحث قرار داده باطبع بیشتر آراء خاص او را می توان در این کتاب بدست آورد و ما در اینجا به یکی دو نمونه اکتفا می کنیم:

الف - جوهر و عرض: در باب جوهر و اعراض و شمار مقولات اختلاف بسیار است برخی آنها را منحصر در چهار جنس عالی و گروهی شش جنس و جماعتی هشت و دسته ای دوازده و مشهور و جمهور شمار مقولات ده می دانند. میر داماد برخلاف قول مشهور تعداد مقولات را بر روی هم بیست و هشت مقوله می داند که هیجده مقوله عالی جوهر و ده مقوله عالی عرض باشد، و آنها را الفبای عالم وجود می داند که منطبق بر تعداد الفبای حروف عالم الفاظ می گردد و بدین ترتیب دو کتاب تکوین و تدوین با هم انطباق می یابند. میر داماد، در میقات دوم از کتاب جدّوات به بحث در خصوص این موضوع می پردازد و بر حسب روش خویش که همواره این سینا و فارابی را تنها هم شأن برای رد و تأیید می داند، در اینجا نیز مطالبی از کتاب نیروزیه این سینا می آورد و آنها را مردود می شمارد و طریقه او را در انطباق کتاب وجود بر کتاب الفاظ مرضی نمی داند. او در انجام همین میقات خلاصه مقصود خود را با این عبارت بیان می دارد:

«این مطلب به تحقق پیوست و معلوم شد که بر مسلك تحصیل و مذهب تحقیق حروف وجودیه کتاب وجود به حساب اعتبار، بیست و هشت و منطبق بر عدد بساطت بیست و هشتگانه حروف نطقیه کلامیه. هیژده طبقات جنس عالی مقوله جوهر و ده مقولات جنس عالی عرض».

ب - عالم مثال و مسأله ثواب و عقاب: در مسأله «عالم مثال» که عالم متوسط میان عالم ماده و عالم مجردات است، میان ارباب مذاهب و دانشمندان علوم و فلاسفه مشاء و اشراق و عرفا خلاف بسیار است. اشراقیون آن را ثابت و مشائیین منکر آن هستند؛ خلاصه آنکه به

عقیده اشراقیون و نیز ملاصدرا و پیروان او «عوالم به قسمت اولیه سه گونه اند: عالم عقل، عالم مثال و عالم طبع، که عالم عقل بالذات از ماده و مقدار هر دو مجرد است و عالم مثال مجرد است از ماده و دارای مقدار و عالم طبع دارای ماده و مقدار هر دو است». میرداماد هر چند وجود چنین عالمی را عقلاً غیر ممکن می‌داند، لیکن در توضیح و تفسیر نظر قائلان به عالم مثال توضیحی دارد که با آراء و عقاید شیخ اشراق و ملاصدرا هر دو متباین است و تفاوت دارد. در این مورد در بخش آراء و عقاید داماد از همین کتاب بحث بیشتری به عمل آمده است. طالبان می‌توانند بدان بخش از کتاب مراجعه کنند.

مطلب چهارم: در فصول مختلفی از این کتاب بحث از علم اعداد و حروف نیز به عمل آمده و خلاصه بیشتر علوم غرائب مورد بحث قرار گرفته است. با ذکر این مختصر اهمیت این کتاب از جهت شمول آن بر مواضع مختلف علوم عقلی و علوم غریبه بخوبی روشن می‌گردد و در اینجا به همین مقدار بسنده می‌شود و به بررسی اصل کتاب می‌پردازد:

این کتاب^۳ شامل دوازده جَدْوَه است و در پایان جَدْوَه دوازدهم عناوین دیگری است که مطالب جَدَوَات را دنبال کرده و فصول آن تحت عنوان میقات است.

موضوع کتاب

اصل این کتاب چنانکه از مقدمه آن برمی‌آید راجع به جواب از این سؤال است که: «دلیل این که در موقع تجلی ذات ربوبی در طور سینا، کوه طور به آن عظمت محترق گردیده و جسد موسی علی نبینا و آله و علیه السلام محترق نگردیده چه بود؟» برای جواب به این سؤال ظاهراً میرداماد که از طرف شاه عباس مأمور به پاسخ آن شده است، این کتاب را تألیف کرده و در تمهید و تهیه پاسخ به سؤال مزبور ابتدا مقدمه‌ای شامل دوازده جَدْوَه می‌آورد، آنگاه به اصل پاسخ از سؤال مذکور می‌پردازد و مطالب اصلی را تحت عنوان میقات می‌آورد. ولی اصل کتاب موسوم به عناوین مطالب مقدمه کتاب است؛ و شاید وجه تسمیه به جَدَوَات داستان موسی باشد.

به هر حال این کتاب را در حقیقت دو بخش عمده است بخش نخست که بواقع مقدمه کتاب است تحت عناوین جَدَوَات آمده و شامل دوازده جَدْوَه است؛ و بخش دوم مسائل و

۳. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه مجلس شورای ملی موجود است که از کتابهای اهدایی طباطبائی است و شماره ۲۱۰ بر روی کاغذ برجسب به پشت کتاب المصاق شده است و شماره قفسه ۴۰۱۷ و شماره دفتر ۲۵۹۸۳ نیز بر روی کاغذ مارکدار مجلس برجسد کتاب چسبیده شده است.

مطالب اصلی کتاب است که تحت عناوین میقات آورده می شود و شامل تعدادی قریب سی میقات است.

اینک به اختصار مطالب مقدمه و مطالب اصلی کتاب را بررسی می کنیم:

میر در مقدمه خود به مقدمه بودن جذوات برای بیان مطلب چنین اشارت دارد:

هر چند سعی تمامتر بوده آهنگ این دقایق اسالیب مشرب عرفان پست مرتبه و سهل المأخذ گرفته آمده است؛ ولیکن اسرار ربوبیت را حوصله استعداد بغایت وسیع و رابطه اتصالی به عالم نور به غایت قوی ناچار است و چون تبیان این اساس قدسی مقیاس را از تقدمه برخی حقایق و مصطلحات که مبادی این مطلب بوده باشد محیصی نیست پس به جهت تقدیم مایجب تمهیده دوازده جذوه سمت ایراد می پذیرد بفضل من الله و رحمة و بالله الا اعتصام و منه العصمة.

جذوة اول

در این جذوه سلسله های بدویه و عودیه عالم کون را بیان می دارد و همان مطلب را که در اصطلاح متأخران صعودی و قوس تزولی تعبیر شده بررسی می نماید و مراتب دو سلسله مزبور را با ذکر سلسله های عرضیه به تفصیل می آورد. و خلاصه مقال او اینکه، نظام جملی وجود به حسب تسلسل و ترتب طولی محصور در دو سلسله است:

۱- سلسله بدو

۲- سلسله عود

سلسله بدو، از جناب الهی متنازل و به هیولی منتهی می شود؛ و سلسله عود عکس آن یعنی از هیولی متصاعد و به جناب الهی منتهی می شود؛ و هر یک از دو سلسله مزبور مشتمل بر دو سلسله طولی و عرضی است و در سلسله طولی بدو هر متقدم اشرف از متأخر و در سلسله طولی عود به عکس هر متأخر اشرف از متقدم است.

سلسله طولی بدو را پنج مرتبه است:

اول: مرتبه عقول یعنی انوار عقلیه قاهره اند.

دوم: مرتبه نفوس مفارقة فلکیه که جواهر عاقله و انوار مدبره اند، که خود این مرتبه عرضی عریض دارد.

سوم: مرتبه نفوس منطبعة و صور نوعیه افلاک و کواکب و طبایع اربع بسایط کلیات اسطقسات عناصر است و عرض این نیز عریض است.

چهارم: مرتبه صورت جسمیه، و عرض این مرتبه شخص است و به حسب هویات شخصیه چه صورت جسمی که عبارت از جوهر ممتد است، نوعی باشد وحدانی.

پنجم: هیولیات است از هیولای فلك الافلاك تا هیولای اسطقسات عالم کون و فساد که آخرین مرتبه این سلسله است.

طول سلسله عودیه را نیز پنج مرتبه است:

اول: مرتبه جسم مطلق و اجسام نوعیه بسیط که فلکیات و اسطقسات اربع باشد که عرض آن به حسب اجسام و افراد مختلفه بالنوع است.

دوم: مرتبه اجسام مرکبه است که از ترکیب اسطقسات حاصل آید.

سوم: مرتبه جسم نباتی و صور نوعیه و نفوس نباتیه.

چهارم: مرتبه حیوان و صور نوعیه و نفوس منطبعه حیوانات متکثر الانواع است.

پنجم: مرتبه نوع انسان و نفوس ناطقه مجردة انسانی که جواهر قادسه و انوار عاقله اند. و این مرتبه که آخرین مرتبه سلسله عودیه است، به ازاء مرتبه اول سلسله بدویه طولی است. و با این بیان تفسیر روایاتی از قبیل اول ما خلق الله نوری؛ یا اول ما خلق الله العقل، معلوم می شود هر چند بر مبنای دیگر نیز روایات مزبور قابل تفسیر است و با ذکر این مطلب، بیان مبدأ و معاد و اول و آخر بودن حق تعالی نسبت به نظام جمعی عالم وجود بلکه نسبت به تمام ذرات نیز معلوم می گردد.

جذوه دوم

در این جذوه، به بیان پاره‌ای اصطلاحات از قبیل عالم خلق و امر و یا عالم صغیر و کبیر می پردازد و وجه تسمیه و انطباق اجزاء عوالم مزبور را بر یکدیگر بیان می دارد؛ و خلاصه آن این است که: عالم مجردات را اصطلاحاً عالم غیب و عالم ملکوت و عالم عقل و عالم قدس و عالم حمد و عالم تسبیح و تحمید و عالم حیات و عالم نور خوانند و عالم جسمانیات را ارباب حکمت و اینای حقیقت در اصطلاح عالم خلق و عالم شهادات و عالم ملک و عالم دیدان و عالم اوساخ و عالم غرور و غفلت و عالم موت و عالم ظلمات نامند. و این اصطلاحات در کتاب و سنت و روایات به تکرار وارد شده است.

و مقصود آن است که خمیره جوهر انسان از دو عالم مزبور معجون است و به غرایب و بدایع عالم مشحون و حکمای راسخین گاه عالم را انسان کبیر و گاه انسان را عالم صغیر و زمان دیگر انسان را عالم کبیر و عالم را انسان صغیر نامیده اند. و در بیان این مطلب چنین آورده اند که مبدع عالم و صانع جسم و جان هر چه را در عالم کبیر بوجود آورده نمودگی از آن را در فرجار^۴ وجود انسان تضمین کرده است. و در تطبیق این دو عالم و بیان نمونه های عالم کبیر در

عالم صغیر بتفصیل سخن رانده است.

جذوة سوم

در این جذوه به تفسیر آیه: ن والقلم وما یسطرون و پاره ای روایات از قبیل اول ما خلق الله القلم و یا مانند اول ما خلق الله نوری. و اینکه مراد از قلم ذات صادر اول یا عقل کل بجمیعہ تا عقل فعال است می پردازد و آغاز آن چنین است: تعبیر از جوهر ذات صادر اول که سید جواهر عالم امر و شیخ ابداعیات و امام مبدعات و اول انوار عقلیه است به «قلم» بلکه از عقل کل که جمله مرتبه اولی سلسله بدویه است از عقل اول تا عقل فعال شایع است... و در پایان این جذوه لمعه دیگری آورده و در آن به توضیح و تفسیر پاره دیگری از روایات می پردازد.

جذوة چهارم

در این جذوه راجع به وحدت حق حقیقت باری تعالی و منزّه بودن وی از جمیع انحاء تکثرات بحث می نماید و تعدد اسماء الهیه را موجب تعدد حیثیات در ذات باری نمی داند، بلکه همه را از باب حیثیت وجوب ذاتی به وحدتها می شمارد و این امر را در ممکنات و موجودات جائز الذات به عکس آنچه در واجب گفته آمد می داند. و با تفصیل وحدت حقیقه را برای واجب اثبات نموده و تمام اقسام تکثرات را از او منسوب می داند. و این جزوه را چنین آغاز می نماید: الجذوة الرابعة - بیاید دانست که صراحت وحدت حقیقه و محو ضت احدیت حق مختص است به جناب قدوس حق تعالی شأنه که از جمیع انحاء کثرت قبل الذات و کثرت مع الذات و کثرت بعد الذات من جمیع الوجوه والجهات منزّه و مقدس و متمجد و متعالی است. و اما کثرت من بعد الذات که عبارت از تکثر سلوب لازمه و اضافات عارضه و تکثر مبادی آن اضافات که لوازم صفات حقیقه است مانند ایجاد معلولات که از مراتب متقدمه بر ذوات معلولات است و از صفات حقیقه و کمالات مطلقه نیست و تکثر اسماء کمالیه تقدسیه و تمجیدی به هیچ وجه مستلزم تکثری در ذات و در جهات ذات نمی شود؛ چه اسماء مقدسه باری حیثیات مختلفه و جهات متکثره نیست، بلکه حیثیت وجوب ذاتی بوحدتها الحق و محو ضتها الصرفة بهانها الحق و کمالها المطلق استحقاق جمیع اسماء تقدسیه و تمجیدی و جمالیه و جلالیه دارد.

عبارت ناشتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال بشیر

و امر در عالم امکان و سبیل حقایق جائزه خلاف این است.

ای تو در اطباق خوبی منتهی منتهی ما در کمی و کوتاهی

جذوه پنجم

در این جذوه بحث از این مطلب می‌شود که وحدت سرچشمه کمال و منبع خیرات، و کثرت سرچشمه فقر و کان نقصان است، و اینکه هر چه تکثر بیشتر شود بعد از جناب حق بیشتر می‌گردد و سرانجام بحث از نحوه تکثر در صادر اول و نقل اقوال مشائیان و اشراقیون در تعداد حیثیات و کثرت صادر اول و اینکه از نظر مشائیان جهات تعدد در صادر اول شش حیثیت است و باقی حیثیات در آن شش مندرج است. و در نظر اشراقیون، جهات تکثر در صادر اول بسیار است و محصور در شش حیثیت نمی‌تواند باشد و سرانجام خود میر از جمع میان این دو نظر، رای و عقیده سومی ابراز می‌دارد. در ضمن این احوال بحث از مثل افلاطون و ارباب انواع و حقیقت آنها به عمل می‌آید و نتیجه می‌گیرد که طبیعت کثرت، چنین نیست که بتواند از جمیع جهات با هم و در یک درجه از واحد حق، صادر گردد و تمام جهات با هم از یک حیثیت مجعول گردد، و این عدم امکان از نقص کثرت است نه از نقصان و قصور وحدت؛ چنانکه ممتنع بالذات از جهت نقصان ذات قابلیت تعلق قدرت ندارد نه اینکه از جهت قصور قدرت، متعلق قدرت قرار نگیرد. و بعد به تقسیم وجود ممکن به وجود ذهنی و عینی و وجود زمانی و دهری و بیان سلسله بدو و سلسله عود و قوس صعود و قوس نزول و مراتب آن می‌پردازد.

آغاز این جذوه چنین است: «چون دانسته آمد که وحدت ینبوع کمال و منبع خیر و مُساق وجود است، و کثرت، سرچشمه نقص و معدن نقصان و مُثار شریّت و ذات مجعول، ظل ذات جاعل تام و از حیثیت کنه ذات جاعلی منبعث است و بالضرورة الفطریّة تا مجعول مخصوص معین را مناسبتی خاص و خصوصیتی بعینها با ذات جاعل معین نباشد که ما عدای از مجعول را آن مناسبت و خصوصیت نبوده باشد، صدور و انبعاث او بخصوص دون غیره از آن جاعل صورت نخواهد داشت، پس مستبین شد که در طباع کثرت نیست که از واحد حق من جمیع الجهات معاو در یک درجه و از یک حیثیت صادر شود و این از نقص کثرت است نه از نقصان و قصور وحدت، مانند ممتنع الذات که قابلیت تعلق قدرت ندارد از نقصان خود نه از قصور قدرت.

و در پایان این جذوه این شعر آمده است که کنایت از آن است که کلام را در این مقال در کمال تحقیق و فصاحت و در عین حال به اختصار آورده است.

من نخواهم که دگر شعر نویسم که مگس زحمت می‌دهد از بس که سخن شیرین است
جذوه ششم

در این جذوه از عالم برزخ و عالم مثال و مثل معلقه افلاطونیه و بیان حقیقت آن عالم از

نظر مشائیان و اشراقیون پرداخته و آنگاه دربارهٔ عقیده فلاسفهٔ اسلام راجع به این عالم بررسی کرده و این سینا را طرفدار مذهب ارسطو و مؤید قول وی شمرده و عباراتی از وی نقل می‌کند که در آن به عقیدهٔ افلاطون در بارهٔ عالم مزبور ایراد و اعتراض کرده است. سپس به نقل از ابونصر فارابی گفته است که عقیدهٔ افلاطون و ارسطو با هم تضادی نداشته و عبارتی از کتاب الجمع بین الرايين فارابی می‌آورد که با استدلال بین عقیده دو فیلسوف جمع کرده است. و پس از آن خود میرداماد همین نظر جمع بین دو عقیده را که از فارابی نقل کرده اختیار می‌کند ولیکن سرانجام حق مطلب را این می‌داند که وجود عالم برزخ و مثال که بر طبق آن برخی ثواب و عقاب و لذت و الم جسمانی وارده در آیات و روایات را تبیین کرده اند امری خیالی و موضوعی غیر برهانی تلقی می‌کند و آن را از شعریات و جدلیات می‌شمارد و این گونه بیانات را لذت بخش می‌داند؛ لیکن بر حسب دلیل منطقی و برهان این چنین عالمی را غیر معقول می‌داند و بطور خلاصه چنین استدلال می‌کند که موجود یا مادی است و در حیز و مکان قرار گرفته و مغروض امتداد و لامتداد و سایر عوارض مشخصه است یا اینکه غیر مادی است و در حیز و مکان نیست و امکان اینکه موجودی واسطه میان مجرد و مادی باشد را عقلاً غیر ممکن می‌داند، مگر اینکه مراد از آن مرتبهٔ اعلای وجود مادیات که نزدیک به موجودات مجرد است باشد، که خود تأویلی است برای عالم مثال. و سپس به بحث از وجود کتبی و لفظی و عینی و ذهنی می‌پردازد. و حقیقت معلوم بالذات و معلوم بالعرض و نحوهٔ وجود الفاظ و مکتوبات را بیان می‌دارد و بر روی آن تاثیر اسماء حسنی و ادعیه و اوراد و حرزها را تبیین می‌کند. و اینک آغاز و انجام این جذوه را برای مزید بیان می‌آوریم:

قومی از رواقیهٔ فیثاغورسیین و افلاطونیین و رهطی از اشراقیهٔ اسلامیین عالمی متوسط و میانه عالم غیب که عالم معقول و عالم شهادت که عالم محسوس است اثبات کرده و آن را هورقلیاء و عالم مثال و عالم شهادت مضاف و عالم اشباح و عالم برزخ و اقلیم ثامن و ارض حقیقت و خیال منفصل نامیده اند و خیال انسانی را خیال متصل نامیده اند.... (این عالم) از عالم زمان و مکان برتر و از دور فرجار حصر و احصاء بیرون. طبقهٔ عالیّه (عالم مزبور) در ارتفاع تا متناخم عالم عقل و به افق آن مضاف و طبقهٔ سافله در انخفاض متناخم عالم حس و در جوار افق این عالم نازل و بین الطبقتین طبقات غیر متناهی.... و امر حشر جسمانی و مواعید نبوات و مثنوبات و عقوبات جسدانی و آلام و لذات بدنیه... به آن متصحح و مستقیم، چه بدن مثالی در حکم بدن حسی است فی جمیع هذه الاحکام.

انجام: و ما بفضل الله العظیم و حسن تعلیمه در کتاب رواشح سماویه و در سایر کتابهای حکمیه

خود چه نیکو گفته‌ایم که: ان کل معلول بلسان ماهیته یشهد علی نفسه بلیسیته و بلسان انیته یشهد لصانعه بقیومیه و بلسان عشقه لجاعله یشهد بالکبریاء لسلطان معشوقیه. و شاید که از این شهادت تعبیر فرموده باشد به قوله الکریم فی قرآنه الحکیم: و ان من شی الا یسیح بحمدہ ولکن لاتفقہون تسبیحہم...

جذوة هفتم

این جذوه شرح این مبحث است که معدن تمام کمالات حقیقیه تشبه به جناب مبدا المبادی است بدین صورت که از اسماء و صفات الهی نمونه باشد و در واقع چون انسان، عالم صغیر و نمونه عالم کبیر است با کسب صفات الهی دارای عقل مُستفاد می‌گردد و به جناب مبدا تشبه پیدا می‌کند. در این خصوص بتفصیل سخن گفته و راه رسیدن بدین مقام را بیان نموده است.

جذوة هشتم

در این جذوه فرق میان عبادت و طاعت عارف متقدس و عابد جسمانی را مورد بررسی قرار می‌دهد و مدلل می‌دارد که عابد جسمانی ترك لذات را به منظور استیفاء لذت بیشتر در آخرت انجام می‌دهد که يك نوع تجارت بلکه يك قسم دنائت است و در واقع به منزله آدمی است که دعوت به مهمانی دارد و از چند روز قبل غذا نمی‌خورد تا بتواند در روز ضیافت مقدار بیشتری غذا بخورد. در صورتی که عارف ربانی جز ذات الهی غرضی از طاعت و عبادت خود ندارد و جناب الهی در نظر او سید الاغراض است پس در حقیقت زهد عارف ترك جمیع ممکنات به منظور لقاء حق است. و خلاصه درباره مقام و منزلت ملکوتی عارف حقیقی به تفصیل سخن می‌گوید و از روایات ائمه هدی مؤید و شاهد بر این مدعا می‌آورد.

جذوة نهم

در این جذوه راجع به وجود مطلق و اینکه عین ذات قیوم واجب بالذات است بحث می‌کند و نظر خویش را درباره اینکه موجودیت منتزع از وجود مطلق است و مطابق انتزاع (منشأ انتزاع) آن کنه ذات حق است نه صفات عینی یا ذهنی قائم بذات بتفصیل بیان می‌دارد و شواهد و دلائل این مدعا را به روش خاص خود تقریر می‌کند.

جذوة دهم

در این جذوه راجع به عدد و عدد واحد بحث می‌کند و اینکه واحد از نظر علوم به حساب عدد به شمار نمی‌آید و عدد آن است که از وحدات تشکیل شود ولی از جهتی دیگر که شمار اعداد به آن به عمل می‌آید جزء اعداد به حساب است و از سایر مطالب مربوطه به این مبحث

بتفصیل سخن می گوید.

جذوه یازدهم

در این جذوه درباره نفس و قوای نفسانی بحث می کند و می گوید که: در تقویم الایمان بطور تفصیل درباره آن سخن گفته است و در این کتاب، خلاصه آن مقال را می آورد و خلاصه آن اینکه ادراکات انسانی از رهگذر حواس خمسہ جسدانی و حاسه سادسہ عقلانی منحصر در چهار قسم احساس و تخیل و توهم و تعقل است. آنگاه در شرح این مطلب و شواهد و دلائل آن به بحث می پردازد و مدعای خویش را به اثبات می رساند.

جذوه دوازدهم

در این جذوه، راجع به حقیقت بسایط حروف بحث می کند و چنین شرح می دهد که بسایط حروف همه زمنیات الحصول و زمانیات الوجودند و هیچ حرفی آنی التحقیق نیست؛ زیرا به حرکت حاصل می شود و در این خصوص به آیات و روایات نیز استناد می کند و سرانجام مدعای خود را از نظر عقلی و شرعی اثبات می نماید.

قسمت اصل مسأله مورد بحث کتاب جذوات از قسمت دوم کتاب که مباحث آن تحت عنوان میقات آورده می شود شروع می گردد. تمام این قسمت شامل حدود ۳۰ عنوان میقات است. و این قسمت با این عبارات شروع می شود. اکنون به عنایت رحمت الهی و فضل عظیم نامتناهی او استعانت کرده عنان بیان به جانب جاده خاص مقصود در طی میقاتی چند منعطف می داریم. اینک آغاز و انجام میقات ها را برای مزید توضیح در اینجا می آوریم:

میقات اول

آغاز: در مقامات برهانیة علم الهی قارع اسماع متعلمین شده خواهد بود که مرتبه کنه ذات قدوسی، جلت عظمت، ما به الانکشاف و صورت علمیة حضوریه جمیع موجودات و متصورات است خواه کبیر و خواه صغیر و خواه....

انجام: و مقارعة معنویه که موجب تجلیات فیض سبحانی و تنزلات نفس رحمانی بوده باشد نیست الا میان فاعلیت قیومی و جویی و قوت قابلیت ماهیت امکانی بحسب مخارج خصوصیات المستحقات و مدارج حدود استعدادات والله سبحانه ولی العلم والحکمة والطول والعصمة.

میقات دوم

آغاز: مرکوز اذهان مشهور و قرارداد قرایح جمهوریة آن است که اجناس عالیة مقولات ممکنات ده است یکی جنس عالی مقوله جوهر و نه جنس عالی مقولات اعراض که میان ایشان طباع ذاتی مشترک نیست...

انجام: پس تطبیق بین الکتابین الوجودی و الحرفی در میقات، تحقیق به منصّه ظهور رسید، هم به اعتبار حرف کلامی و هم به اعتبار حرف کتابی والحمدلله رب العالمین حق حمده، خلاصه این میقات تطبیق دادن حروف کتاب وجود بر حروف کتاب ملفوظ و منطوق است. به این بیان که اجناس عالیّه جواهر هیجده و اجناس عالیّه اعراض ده و مجموع بیست و هشت حرف وجودی است که منطبق بر عدد بسایط بیست و هشتگانه حروف نطقیه کلامیه است. وی حق مطلب را بدین عبارت بیان می‌دارد: «این مطلب به تحقیق پیوست و معلوم شد که بر مسلك تحصیل و مذهب تحقیق حروف وجودیه کتاب وجود به حساب اعتبار بیست و هشت منطبق بر عدد بسایط بیست و هشتگانه حروف نطقیه کلامیه. هیژده طبقات جنس عالی مقوله جواهر و ده مقولات جنس عالی عرض».

میقات سوم

آغاز: شریک ما، در ریاست حکمای اسلام الشیخ الرئيس ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا در تطبیق حروف کلامی و کتابی بر مراتب موجودات بر مسلك مشهور و مذهب جمهور رفته. در فصل ثانی رساله نیروزیه به این عبارت....

انجام: و در باقی مراتب که تفصیل داده نکات و دقایقی هست که تنبیه بر آن خواهد شد؛ انشاءالله العزیز العلیم. خلاصه این میقات ردّی است بر گفته ابن سینا در تطبیق مراتب وجود بر بسایط حروف کلامی به این بیان که ابن سینا «الف» را به اعتبار وحدت عددی که دارد به ازاء صرف وحدت حقّه قائم به ذات و کنه حق گرفته است و میر بر این گفته اعتراض دارد که «کنه ذات حق تعالی خارج از مراتب و فوق همه است و منطبق بر عددی نتواند بود و دلالت الفاظ بر جناب قدوسی الهی به حسب اعتبار نسبت الوهیت و مرتبه صانعیت و امثال آن است که متأخر از نفس مرتبه ذات هستند.» و اضافه می‌کند که خود ابن سینا در سایر کتابها و رسایل خود نیز مخالف با گفته او در نیروزیه آورده است. و سرانجام چنین می‌آورد: «در مطاوی جَدّوات معلوم آمد که وحدت حقیقی قائم به ذات عددی و جزء هیچ مرتبه از مراتب اعداد نیست و عقول قادسیه را به حریم تصور کنه ذات راهی نمی‌تواند بود.»

میقات چهارم

آغاز: فاضل خفّری در مقدمه رساله‌ای که در تفسیر سیدالآی آیه الکرسی ساخته به حکم مرسومیت و مقلدیت بر جاده اتباع شیخ رئیس، ذکر عالم ملک و عالم ملکوت اعلی که عالم عقول و عالم ملکوت ادنی که عالم نفوس مجرده است کرده پس گفته است و اما عالم المثال.... انجام: و فی اختیار وضع هذه الارقام لطایف دقیقه تظهر بالتأمل بمعونة ما ذکر من وضع هذه

الأعداد التسعة فذلك انموذج من احوال الممكنات در این میقات می گوید که خفری نیز در تطبیق مراتب وجود بر حروف کلامیه روش مشهور را پیروی کرده و عین عبارت او را از رساله او نقل می کند.

میقات پنجم

آغاز: جاده سبیل حق و اسلوب حکمت یمانی که قوام نُضج تام یافته و به نصاب استوای کامل رسیده آن است که مرتبه واحد را که عاد و مقابل و محصل و مقوم کثیر است و حرف «الف» را که صاحب مسند مرتبه وحدت عددی است از اول تعینات و تجلیات امر ابداعی فیاضی و جویی و اسبق مراتب و مدارج نفس رحمانی فعالی ربوبی کتابت گیرند به اعتبار اینکه.... انجام: به چهار اعتبار می شود: اعتبار مبدئیت و اعتبار معادیت و اعتبار فاعلیت و اعتبار غائیت فالی ربك المنتهى وهو الفاعل والغاية والمبدأ والمعاد والاول والآخر فی الآخرة والاولی.

میقات ششم

در این میقات راجع به امر ابداعی و انطباق آن بر حروف کلامی بحث می شود. آغاز: عقل در بادی نظر چنین می باید که اثر اول و متعلق قریب: اعنی امر ابداعی، اعنی هویت عینی قلم اعلی بوده باشد فاما در لحاظ تحلیلی بعد از آنکه هویت عینی عقل.... انجام: و تعبیر از آن به این مفهوم مرکب که اقرب لوازم است می شود و فصول، انواع بر این شاکله اند. چنانکه شرکای ما، در فنون حکمت میزانی تحقیق کرده اند.

میقات هفتم

در این میقات از انواع وحدت حقیقی و وحدت عددی و وحدت عددی قبل از دهر و در دهر و قبل از زمان و در زمان و اینکه عدد دو که اصل در معدود است با عقل اول و عددی که در آن ثلاثیت باشد مطابق با نفس است و سایر مباحث مربوط به انطباق اعداد بر جواهر و اعراض عالم کون از قول فیثاغورس مطالبی آورده می شود. و آغاز و انجام آن بدین قرار است. آغاز: فیثاغورس متأله بعد از آنکه وحدت را تقسیم کرده به وحدت حقیقی قائم بذات خود که متعالی است از آنکه وحدت عددی باشد و آن وحدت باری، تعالی عزّه، و وحدت قائم به غیر مستفاد از غیر که آن وحدت عددی است....

انجام: و طایفه ای از ایشان نقطه و ابعاد تعلیمه رانیز تجرید از ماده کرده در عداد مبادی آورده اند، نقطه را مقابل واحد و خط را مقابل اثنین و سطح را مقابل ثلاثه و جسم را مقابل اربعه و این مقابلات را در اضعاف تراکیب اجسام و تراکیب اعداد رعایت کرده اند.

میقات هشتم

در این میقات، راجع به لوازم و خواص وحدت عددی که ظل وحدت حقّه حقیقی است بحث می‌شود و این لوازم از قبیل مبدئیت وحدت برای تمام اعداد و اینکه اول و آخر و داخل در تمام اعداد است و نسبت اضافی با هر عدد کثیری دارد از قبیل اینکه نصف دو و ثلث سه و ربع چهار و خمس پنج و بر همین قیاس در سایر اعداد و همچنین سایر خواص ماهیت و وحدت عددی را برمی‌شمرد.

آغاز: واحد عددی که ظل ذات واحد حقیقی است او را بماهو واحد عددی چند صفت ذاتی لازمّه ماهیت افتاده است که در مستقرا دراک عقل از آن صفات انسلخ نمی‌تواند داشت: یکی آنکه در سلسله تعداد مبدأ المبادی و اول الاوائل است بلا مشارکت شریکی و منازعت سهمی. دوم آنکه....

انجام: مفتاح المفاتیح اسرار تجلیات اشعه و تطورات اسماء مختلفه حقیقت حقّه احدیت مطلقه است.

تو در عدن بین که چون سفته شد سخن بین که در پرده چون گفته شد
میقات نهم

در این میقات راجع به اسماء اعداد و اصول و مراتب آن و اقسام اعداد اضافی و ترکیبی و کسری و سایر احکام آن بحث می‌شود. و این مسأله را که اسماء اعداد در نزد علماء حساب منحصر در دوازده است که نه عدد اصلی از يك تا نه و سه مرتبه که ده و صد و هزار باشد، بیان می‌دارد.

آغاز: در طی تضاعیف مقام به تحقیق انجامید آنچه ائمه ارثماطیقین و علمای علم حساب گفته‌اند که اسماء عدد بیش از دوازده نیست و از آن اسماء مفرده و اسماء اصول خواسته‌اند که اسماء تسعه اصول مراتب عدد و عشره و مائه و الف باشد و اما مثل عشرين و....

انجام: آنچه خاتم الرسل و هادی السبیل و سید الكل صلی الله علیه و آله وسلم فرموده است که: اول ما خلق الله العقل؛ و اول ما خلق الله نوری و آنچه فرموده است که: انا و علی من نور واحد؛ از مشرق استوای ظهور جلوه طلوع می‌نماید.

میقات دهم

در این میقات درباره لطایف و اسرار «الف» که فرد اول است بحث می‌شود و خصایص و درجات آن را بیان می‌دارد.

آغاز: از لطایف اسرار حرف «الف» که فرد اول است من حیث العدد، آن است که به زبان

وحدت عددی خود به حسب مرتبه درجه توحید جناب قدوسی وحدت حقیقی می کند و به حسب جزئین مرتبه....

انجام: و بازای مراتب و عقود آلف هیچ دوری و مرتبه خارج از مراتب ثلاث و ادوار ثلثه نمی افزاید، بلکه همان مراتب و ادوار باعیانها به اعتبار درجات الوف و آلف دائر و متکرر می شود.

میقات یازدهم

در این میقات درباره تطبیق مراتب اعداد که سه مرتبه آحاد، مآت، الوف باشد بر حروف که بیست و هفت حرف ابجدی باشد بحث می کند و نتایج این انطباق را از جهت خصایص و آثار بیان می دارد.

آغاز: چون مراتب و ادوار اعداد که ارواحند بیشتر از سه در بیست و هفت مدار و مرتبه درجه واحده یا متکرر هزاری که مجموع بیست و هشت مرتبه بوده باشد نبوده، مراتب و ادوار اجساد که حروفند نیز به حسب آن بیشتر از سه نیامده دور آحاد از «ا» تا «ط» دور «عشر» است.... انجام: و مزاج آنها درجه «جیم» و مانند جیم سداسیة الحروف و رباعیة المراتب است و در مقام حاصل ضرب درجه در دقیقه به ذکر اسم مقدس معید و به حسب روحانیت مرتبه عددی مجموع المراتب به ذکر کلمه طیبه لا اله الا الله، رطب اللسانست.

میقات دوازدهم

در این میقات نیز از خصایص اعداد و حروف بحث می شود.

آغاز: حرف «هاء» که چون با سداسیة الحروف خماسیة المراتب است و عاdash را که «الف» است در مرتبه دقیقه بر وجه اتصال یافته است و به حسب طباع.... انجام: و از اینجاست که در ام الکتاب که سوره مبارکه حمد است از اسماء صفات، رب العالمین، تالی اسم ذات آمده و الحمد لله رب العالمین حق حمده.

میقات سیزدهم

در این میقات راجع به حرف «واو» که تکرار حرف در آن ظاهر است از لحاظ مرتبه و درجه بحث می شود.

آغاز: واو خماسیة المراتب سباعیة الحروف است چه تکرار ظاهر که مرتبه درجه است در مرتبه بینات که باطن و دقیقه است....

انجام: و به حسب مجموع درجه و دقیقه مساوی درجه «طاء» و به حسب اجزا مجموع المراتب صد و شصت و نه و به قبول صد و هفتاد.

میقات چهاردهم

در این میقات درباره خواص حرف «طاء» بحث می‌شود.

آغاز: «طاء» به حسب طباع اول مدارات اربعه دو سیم است از ادوار سبعة....
انجام: که شخص جملی نظام کل عوالم وجود باشد منقوم از دو سلسله بدویه و عودیه و هریک از سلسلتین از پنج مرتبه متأصله متحصل.

میقات پانزدهم

در خصوص حرف «کاف» در این میقات نیز در انطباق اعداد و حروف بحث می‌شود.

آغاز: نسبت حرف «کاف» در دور عشرات با حرف «یاء». نسبت «باء» است در دور آحاد با «الف» و تحصلش از ضرب «ه» است.

انجام: همچنانکه تفاضل میان مجموع المراتب «کاف» و مجموع المراتب «یاء» به مقدار تفاضل بین الدرجتین است.

میقات شانزدهم

در این میقات از علاقه میان «لام» و «الف» بحث شده است.

آغاز: میانه «لام» و «الف» علاقه ارتباطی است مکرر از جانبین، چه همچنانچه «ا» اول مرتبه دقیقه «ل» که مرتبه باطن است آمده، «ل» نیز در صدر مرتبه باطن «ا» که مرتبه دقیقه است نشسته و این تکرار ارتباط....

انجام: و مفتاح خزاین کنوز اسرار است والله سبحانه ولی الفضل والطول ومُفیض العلم والحكمة.

میقات هفدهم

در این میقات از لطایف کلمه طیبه «لا اله الا الله» و این که این جمله همان اسم اعظم

الهی است بحث می‌شود.

آغاز: از لطایف نکات این مقام است آنکه در کلمه طیبه توحیدیه اعنی، لا اله الا الله، حرفی غیر از اسم اعظم الله نیست، چه ماده ترکیبش «الف» و «لام» و «ه» است پنج «ل» و پنج «الف» و دو «ه» که مجموع دوازده....

انجام: وضمان بسط این مباحث بر ذمه کتاب تقدیسات و کتاب تقویمات و تصحیحات است.

میقات هیجدهم

باز در این میقات درباره حرف «میم» و خواص و احکام آن بحث به میان می‌آید.

آغاز: پس در دایره تامة الکمال کاملة النصاب «میم» به اعتبار اول که از برای قیومیت و جوهی

مبدأ و معاد نظام وجود که مبدأ سلسله بدو و منتهای سلسله عود و اول و آخر و مبدأ...
انجام: و بالجملة حرف «میم» به حسب درجه و دقیقه بذکریا مالک الملك والملکوت و ورود آیه
ملك اعنى قل اللهم مالک الملك تؤتی الملك من تشاء الاية، رطب اللسان است.
میقات نوزدهم

در این میقات درباره مرتبه و دائرة حرف «نون» به حسب نسبت آن با حرف «هه» بحث
می کند.

آغاز: حرف «نون» در دور عقود عشرات به حسب نسبت با «یاء» چون «هه» است در دور آحاد
به نسبت با «الف» و از دوائر ثلث حروف دائره است سداسیة المراتب و حروف شش مرتبه اش
هشت است...

انجام: و بعضی نون درجه را امر تکوینی ایجاد و نون دقیقه را امر تدوینی تشریعی گرفته اند «و
للناس فیما یعشقون مذاهب».

میقات بیستم

در این میقات درباره تطابق شکل مستدیر یا نور و فضلت و وسعت حقیقت نور و سایر
مباحث بررسی به عمل می آید.

آغاز: چون استداره در میان اشکال به منزله نور آمده است در میان الوان، و افضل و اوسع و از
این جهت عنایت الهی اقتضا کرده است که اشکال....

انجام: فلیتعرف سر قوسی الوجوب و قوسی الامکان و دایریتها و حرکت خط الابداع و
الاختراع و الافاضة و الایجاد فی سلسلتی الطول والعرض نزولا و صعودا و مراتب تجلیات
نور الانوار جل سلطان و بهر برهانه و هی خمس فی کل من السلسلتین و سر الامر التکوینی
والامر التشریعی فی السلسلة العودیه.

میقات بیست و یکم

در این میقات راجع به انطباق دو سلسله بدوی و عودی عالم جملی وجود بر سلسله
بدوی و عودی عالم حروف بحث می شود.

آغاز: واسع النظر و نافذ البصيرة مطالعة مراتب عوالم متطابقه متناسقه کرده ملاحظه نماید که
چگونه همچنانکه عالم جملی وجودی را سلسله بدوی و عودی هست هر یک بر سبیل....
انجام: و عدد مجموع ایجاد و وجود و ایجاب و وجوب بحسب جمل هفتاد و دو که از ضرب درجه
«حاء» که حرف طبایع است در درجه «طاء» که حرف هیولیات است حاصل و عدد اسم
عظیم فیض باسط است.

میقات بیست و دوم

در این میقات درباره مرتبه و دائرة حرف «سین» به حسب نسبت آن با حرف «ی» بحث می‌شود.

آغاز: حرف «سین» در دور عقود عشرات به نسبت با «ی» در منزله حرف «واو» است در درجه آحاد به نسبت با «ا» خماسیه المراتب و حروف مراتب پنجگانه‌اش....
انجام: قرآن حکیم به زبان ناطق بلاغت اضافه رفیع به درجات دارد.... به ذکر اسم ذوالعرش می‌گوید: رفیع الدرجات ذوالعرش و اسرار التنزیل و رموزة فی کل باب بالقة من البلاغة واللطفة حدایق عن تفتن الفاحص و یجل عن تنطعه....

میقات بیست و سوم

در این میقات درباره انطباق حرف «سین» با حقیقت انسان در تطابق سلسله مراتب عالم وجود و عالم حروف بحث می‌شود.

آغاز: دائرة حکمیة روحانیة حرف سین را حقیقت انسان و دائرة مرتبة جوهر ذات آدمی گرفته‌اند از چند وجه: اول آنکه....

انجام: جوهر نفس انسانی نیز به سه مرتبه فوقانیة تمام دائرة نظام جملی عالم است چه جوهر نفس قدسی در فطرت اولی مرتبة عقل منفعل دارد که عقل هیولانی باشد و در فطرت ثانیة به عقل ملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد عالی می‌شود؛ عقلی مضاهی عالم جملی وجود.

میقات بیست و چهارم

در این میقات درباره حرف «میم» و اینکه درجه دائرة و مداری است بحث می‌شود.
آغاز: حرف «میم» از دوایر ثلث حروف دائرة به حسب طباع اول دور چهارم از ادوار سبعة و اولین مدار از مدارات اربعة این دور و به حسب رتبه مراتب ادوار ثلثة عددیه مدار چهارم از مدارات تسعة دور عشرات است که....

انجام: چنانچه ارسطوطالیس دواثولوجیا کرده است و ما هم در کتب خود کرده ایم و نیز این اصلاح توسعی در سید علوم لسانیة که معانی و بیان باشد بایست از بلاغت موسوم به صنعت مشاکله و صنعت ازدواج و اطلاق مکر الهی و کید الهی مثلاً از این باب است والحمد لله وحده.

میقات بیست و پنجم

در این میقات درباره حرف «عین» و دور و مرتبه آن بحث می‌شود.

آغاز: حرف «عین» در دور عشرات قیاس بای منزلت زای دارد در دور آحاد....

انجام: پس مدلولش جمع نسبت خلق و نسبت امر بوده باشد از آن ناشی است که «میم» را حرف

عالم خلق دانسته است و مافی تضاعیف ما اسلفناء بفضل الله سبحانه بیان کردیم که آن سببی که....

میقات بیست و ششم

در این میقات درباره حرف «فاء» بحث می شود.

آغاز: حرف «فاء» به حسب ادوار سبعة طبایع مدار اول است از مدارات اربعة دور خامس و به حسب ادوار ثلثة عددیه در دور عدد عشرات....

انجام: و مرتبه عددیه مجموع المراتب دویست و چهل و یک که مقوم عدد مالک يوم الدين است.

میقات بیست و هفتم

در این میقات باز درباره احکام حرف «فاء» بحث می شود.

آغاز: فاء را علاقه ارتباطی است با «الف» متکرر از طرفین چنانکه «لا» را که درجه هر یک در دقیقه دیگری جلوه کرده است هر چند....

انجام: و به حسب اصطلاح شایع مشهور طبیعت را معنی دیگر هست خاص معانی مذکوره، چه ماهیت مرسله هر حقیقتی را طبیعت می نامند و هویت شخصی فرد آن طبیعت شیئی طبیعی.

میقات بیست و هشتم

در این میقات درباره حرف «صاد» و طبیعت و مرتبه و دور آن بحث می شود.

آغاز: حرف «صاد» به حسب طبایع ثانی مدارات اربعة دور خامس و به حسب ادوار ثلثة عددیه آخر....

انجام: حرف جمع تفصیل نسبت امر و نسبت خلق و نسبت تکوین چنانچه شریک ما در رساله نیروزیه اختیار کرده است به اصطلاحی دیگر.

میقات بیست و نهم

در این میقات درباره حرف «قاف» و احکام و مرتبه و دائره آن بحث می شود.

آغاز: حرف «قاف» به اعتبار طبیعت مدار ثالث دور خامس و به حسب ادوار عددیه اول مدارات دور ثالث است که در عقود مآت....

انجام: ولاستحضار تفصیل بحیث لا یغادر طولاً ولا عرضاً ولا جواهرها ولا عرضاً ولا صغیره ولا کبیره.

میقات سی ام

در این میقات درباره احکام و خواص و مرتبه و دور حرف «راء» بحث می شود.

آغاز: حرف «راء» که مدار رابع دور خامس طبایع و مدار ثانی دور ثالث مراتب اصول اعداد

است به اعتبار نسبت باقاف در دور....

انجام: مرتبه درجه اش عقد هزار که عدد لا اله الا الله الکبیر المتعال است.

میقات سی و یکم

درباره قرآن و جامعیت آن بر تمام رطب و یابس جهان مانند نظام کل که کتاب مبین عالم ایجاد است در این میقات بحث می شود.

آغاز: قرآن که کتاب کریم ایجابی و مصحف مجید تنزیلی است مانند نظام کل که کتاب مبین ایجاد است بر رطب و یابس و صغیر و کبیر وجود محتوی آمده است.
انجام: دایره یاسینیّه محیط دایره جامعیت قوه قدسیّه و عرش الکمال معراج اقصی المراتب عقل مستفاد انسانی ربانی.

و به همین جا کتاب جذوات خاتمه می پذیرد.

خلق الاعمال

مسأله افعال عباد در عصر داماد مسأله روز میان علماء و دانشمندان بوده است. موضوع خلق اعمال عباد در عصر مزبور در علوم مختلف اسلامی از قبیل اصول فقه و علم کلام و فلسفه و عرفان از جهات مختلف و با دیدهای متفاوت مورد بحث و فحص و تحلیل قرار گرفته و کتابها و رساله ها در اطراف آن به نگارش درآمده است. سید داماد نیز در بسیاری از کتب و آثار خویش مستقیم و غیر مستقیم مسأله خلق اعمال را مورد توجه قرار داده و بر مبنای اصول فلسفی خود به حل جنبه های مختلف آن پرداخته است. و از جمله دو اثر خویش یکی به نام خلق الاعمال و دیگری به نام ایقاعات این مسأله را موضوع کتاب قرار داده و به تفصیل جهات مختلف آن را بررسی کرده و به حلّ معضلات آن پرداخته است.

نکته قابل توجه آنکه: در عصر صفوی بخصوص این مسأله خاص بسیار مورد توجه و دقت علماء زمان بوده و رساله های متعددی از طرف دانشمندان معاصر و یا مقارب با عصر سید داماد در این باب نگارش یافته و جالب آنکه بیشتر این آثار به نام خلق الاعمال نامیده شده است. (رجوع شود به: فهرست کتب خطی مجلس شورای اسلامی، ج ۹، بخش نخست) این نکته روشنگر این معنی است که موضوع خلق اعمال و چگونگی افعال عباد بخصوص در آن زمان بر اثر علل سیاسی و اجتماعی ذهن افراد جامعه را بسختی به خود مشغول داشته و حتی داستانهای عامیانه

منقول از آن عصر نیز بیان کننده همین نکته است که مردم عامه سخت گرفتار این موضوع بوده اند و در امثال سائره که منشأ آنها را می توان در داستانهای عصر مزبور یافت نیز نشانهایی از این مسأله فکری دیده می شود؛ چنانکه در «بکوب بکوب همان است که دیده» که منشأ آن یکی از داستانهای مربوط به شاه عباس اول صفوی بازنگر زاست دیده می شود. باری چه علل و عواملی موجب این نوع فکر و اندیشه گردیده در خور تأمل و قابل بحث و فحص است که در اینجا مجال ذکر آنها نیست.

و شاید در مبحث بررسی عقاید داماد بتوانیم اشاره مختصری به علل تاریخی این موضوع بکنیم.

در اینجا فقط به ذکر موضوع کتاب ایقاعات و مسائلی که در آن کتاب مطرح شده می پردازیم تا به اختصار مطالب و مسائل مورد بحث کتاب مزبور را به دست داده باشیم. البته مآخذ ما، در معرفی موضوع کتاب نسخه چاپی کتاب مذکور است و همانطور که در آغاز یادآور شدیم، این کتاب در حاشیه کتاب قبسات و همزمان با آن توسط يك نفر در تهران به طبع رسیده است.

چنانکه گفتیم بحث اصلی این کتاب چگونگی اعمال عباد و افعال آنان است. آیا بشر در کارهای خود مختارست یا مجبور؟

سید داماد در آغاز این کتاب می گوید: فاعل بر دو نوع است: یکی آنکه فعل را از روی اراده و اختیار انجام می دهد؛ دیگر فاعلی که جاعل فعل است از روی اراده و اختیار، بدین طریق که وجود آن را و وجود علل و شرایط و متممات را افاضه می کند. و به عبارت دیگر یکی فاعل فعل است و دیگری جاعل آن. آنکه مباشرت وی از روی اختیار سبب صدور فعل می شود، و در واقع اختیار او جزء اخیر علت تامه فعل می گردد، او فاعل مختار فعل است هم در لغت و هم در عرف و هم در اصطلاح و جمهور عامه و خاصه او را فاعل مختار می نامند. و پیدا است که او جاعل مختار فعل نیست مگر اینکه افاضه وجود و علل وجود آن فعل را کرده باشد. و چون این نکته روشن شد بخوبی می توان فهمید که انسان از آن جهت که اراده و اختیار وی جزء اخیر علت فعل است فاعل مختار آن فعل می باشد و از آن جهت که همین انسان مفیض وجود فعل و علل و اسباب آن نمی تواند باشد؛ زیرا وجود و اراده و قدرت خود انسان از

علل و شرایط وجود فعل هستند، بنابراین جاعل تام فعل و بوجود آورنده آن نیست. و جاعل تام و بوجود آورنده همه افعال عباد و بلکه مفیض وجود همه ذرات عالم وجود بتمامه و جاعل مختار آنها ذات واجب الوجود غنی بالذات است. و جاعلیت تام واجب الوجود برای تمام ذرات عوالم وجود مبیّنتی با توسیط علل و اسباب در افاضه وجود ندارد و از جمله علل و موجبات توسیطی وجود افعال عباد، قدرت و شوق و اراده عباد است به افعال و آثاری که در آن مؤثر هستند، و نمونه این در وجود يك افراد انسان نیز مشاهده می‌شود. مثلاً در اینکه جاعل تام و مفیض وجود «زید» خداوند واجب الوجود است هیچ تردید نیست، ولی در عین حال برای اینکه وی به دایره وجود درآید، وجود پدر و مادر لازم است که از جمله علل طولیه و عرضیه وجود فرزند بشمار هستند و این امر با جاعلیت تام و خالقیت مطلقه ذات واجب الوجود برای همه عوالم وجود منافات ندارد، و هیچ چیز را در جاعلیت ذات باری تأثیری نیست. قل الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار. و همین بیان از روی سر حدیث شریف منقول از ائمه معصومین که فرموده اند لاجبر ولا تفویض ولكن امر بین امرین پرده برمی‌دارد: و این جمله معروف که به دو طریق از بزرگان حکماء راسخین منقول است نیز مؤید همین معنی: الانسان مضطر فی صورة مختار یا الانسان مختار فی صورة مضطر.

و با بیان مذکور این اشکال معروف که بدین صورت بیان شده: اگر فعل عبد مستند به او باشد تعدد مؤثر لازم می‌آید و اگر مستند به وی نباشد مستلزم جبر است بر طرف می‌شود. و با همین بیان اشکال دیگری که در مورد دعاء بدین تقریب بیان گردیده: «اگر مسؤول در دعاء از اموری است که قلم قضاء وجود آن را مقدر گردانیده، بالاچار وجود پیدا می‌کند و نیازی به دعاء کردن و زحمت التماس و تضرع ندارد و اگر از اموری است که قلم قضاء ازلی وجود آن را مقدر نگردانیده، باز دعا کردن بی‌حاصل است و با تضرع و زاری تقدیر تغییر نمی‌یابد.» نیز مرتفع و منحل می‌گردد. به این بیان که: «دعا کردن و از خداوند طلب امری نمودن: از شرایط وجود آن است. و به عبارت دیگر مقدر آن است که مطلوب به شرط دعاء حصول یابد، همچنانکه «زید» به شرط وجود پدر و مادر وجود می‌یابد.» و چون دقت شود با این بیان دیگر اشکال وجود نخواهد داشت. و این بیان به طریق متعدد در روایات مأثوره از بزرگان دین و ائمه معصومین آمده است.

سپس سید داماد به شرح ایراد معضل و اشکالی که به نظر بیشتر اهل فن لاینحل می نماید پرداخته و سرانجام بصورتی دقیق و بیانی بسیار لطیف آن را جواب می گوید. خلاصه اشکال مزبور و جواب میر به شرح زیر است:

اشکال: این اشکال مبتنی بر بیان سابق است که برای صحت انتساب فعل صادر از عباد به خود اوتقریر شد و گفته شد که «چون فعل و کار او مسبوق به اراده و اختیار او است، بنابراین فعل وی اختیاری است نه اجباری». اشکال این قاعده و بیان که بسیاری از آن جمله شرف الدین مسعودی آن را لاینحل می دانند این است که: هرگاه گفته شود که فعل عبد به خاطر مسبوق به اراده و اختیار وی اختیاری محسوب شود، سخن در خود اراده می آید، بدین بیان که نفس اراده چگونه است؟ آیا آن نیز مسبوق به اراده دیگر است یا اجباری است؟ اگر اراده اضطراری و اجباری است که به ناگزیر فعل ناشی از آن نیز اضطراری و اجباری خواهد بود، و اگر خود اراده مسبوق به اراده دیگر است و به همین جهت ارادی و اختیاری است، همین سخن در اراده قبلی جاری است تا بی نهایت و بی نهایت و متسلسل باطل است. این بود خلاصه اصل اشکال که همین اشکال در علم و در نیت و سایر امور ذهنی نیز وارد است. و جواب سید داماد که به گفته وی همان جواب خواجه نصیر الدین طوسی است لکن با بیان و استدلال دقیق تر آن است که: اراده اضطراری و بالاجبار نیست بلکه اراده خود نیز فعلی است ارادی. ولی اشکال لزوم تسلسل به فرض ارادی بودن اراده ناوارد است، به دو دلیل:

یکی آنکه اراده حقیقی واقعی اراده عبد است نسبت به فعل و اما اراده اراده امری اعتباری است و تسلسل آن بستگی به اعتبار معتبر دارد و به هر حال تسلسل در امور اعتباری باطل نیست.

دوم آنکه اراده فعل اراده جمعی و اجمالی است که متضمن همه اراده متصوره بی نهایت است. به این معنی که ذات اراده ای را اگر از جهت اینکه شوق مؤکد نسبت به فعل است لحاظ کنیم، اراده فعل محسوب است و اگر همان اراده را از جهت سنجیدن با مصالح و مفاسد و منافع و مضار فعل و اعتقاد که به مصلحت آن فعل پیدا کرده ایم لحاظ کنیم یعنی اراده را از جهت ذات آن ملاحظه کنیم هم خود اراده است و هم اراده اراده تا الی غیر النهایه، به عبارت دیگر اراده به اراده چیزی جز ذات خود اراده نیست، بلکه تفصیلی است عقلی درباره خود اراده که اجمالی است از همه ارادات متصوره، مانند علم که علم به علم غیر از ذات علم چیز دیگر نیست و همچنین نیت در عبادات یا افعال مشروط به نیت که می توان برای خود نیت نیز نیتهای بی نهایت اعتبار و فرض کرد که همه آنها در ذات خود نیت اجمالی مندرج هستند و به نیتی دیگر

خارج از ذات اصل نیت نیازی نیست.

بنابر این نفس اراده فعلی ارادی است لیکن نه به اراده دیگر غیر از ذات اراده بلکه به اراده‌ای که در ذات خود اراده است و عقل در تحلیل معنوی خود آن را تا بی نهایت و مادام وجود عاقل و اعتبار کننده می‌تواند ادامه دهد. و لذا اشکالی بر تقریر مزبور وارد نیست. تنظیم این بیان در مورد نیت شخص متحرکی که می‌خواهد راهی طولانی را سیر کند بخوبی قابل درک است؛ زیرا یک اراده شخصی وحدانی نسبت به طی آن مسیر دارد، ولی می‌دانیم که مسیر مزبور از نظر فلسفی قابل انقسام به اقسام بی نهایت است در ذهن و به همان نسبت اراده وی از لحاظ اعتبار به اندازه اقسام بی نهایت مسیر بی نهایت خواهد بود و چون بی نهایت در اعتبار است اشکال و فساد را متضمن نیست. اما اشکال دیگر که خود می‌تواند مسأله‌ای مستقل به حساب آید موضوع ثواب و عقاب مترتب بر افعال عباد است که هم در قرآن مجید و هم در احادیث شریف بدانها تصریح شده است.

این مشکل چنانکه گفتیم امری است مستقل و با فرض حل شدن اشکال جبری بودن افعال عباد حل نخواهد شد؛ زیرا در خصوص اشکال جبری بودن افعال عباد بدین بیان جواب داده شد که فعل مسبوق به اراده و اختیار فعلی اختیاری است و خود اراده نیز اختیاری و مسبوق به اراده است منتها به نفس اراده فعل نه اراده دیگر مانند حلم به علم که به خود علم حاصل می‌شود نه به علم دیگر و همان اراده به اعتبار معتبر منحل به ارادات بی نهایت می‌تواند باشد. اما در مورد ثواب و عقاب این بیان رفع مشکل را نمی‌کند به جهت آنکه اراده فعل هر چند مسبوق به اراده و اختیاری است لیکن در نهایت اراده از جانب باری تعالی اجباری است و عبد را در آن اثری نیست و بدین طریق ثواب و عقاب به اراده‌ای مترتب می‌شود که در اختیار عبد نیست، و به عبارت دیگر چون اراده در نهایت اجباری است نمی‌تواند از نظر عقل استحقاق عقاب و ثواب داشته باشد. سیدداماد پس از طرح مشکل دوم (یعنی موضوع ثواب و عقاب) به چند طریق بدان جواب می‌دهد و به حل آن می‌پردازد.

جواب اول: هر چند اراده و اختیار عبد در نهایت به قضاء و قدر الهی است و علت تامه قیومی آن را ایجاب کرده است ولی ثواب و عقاب از لوازم و آثار ماهیات هستند و بر افعال به حسب استعداد ذاتی آنها که قبیح یا حسن باشند مترتب می‌شوند، به عبارت دیگر ماهیات افعال حسن و قبح ذاتی دارند و در درجات حسن و قبح نیز مختلف هستند و هر کدام به حسب استعداد حسن و قبح ذاتی خود مستلزم ثواب و عقاب خواهند بود. و پیدا است که اثر فعل به فاعل مباشر می‌رسد نه به فاعل جاعل، چنانکه در سمیات که آثار کشنده از لوازم ذات آنهاست و جاعل

ذات باریتعالی است، لیکن اثر سم به فاعل مباشر یعنی نوشنده و خورنده سم می‌رسد نه به جاعل وجود وی. توضیح آنکه طب جسمانی و طب روحانی در این خصوص مشابه هم هستند و همچنانکه زیان سم در طب جسمانی بخورنده آن می‌رسد در طب روحانی نیز زیان فعل قبیح به فاعل مباشر می‌رسد. بنا بر این گوییم ثواب و عقاب از لوازم افعال است که به فاعل مباشری می‌رسد که به اراده و اختیار خود انجام فعل را مرتکب شده است.

جواب دوم: شرور و آلام و تباهیهای عالم وجود، بالعرض به باریتعالی انتساب دارند و مجعول بالذات نیستند، یعنی این شرور جزئی از لوازم خیرات بیشمار هستند که جعل باریتعالی بالذات بدانها تعلق و بالعرض شرور مجعول شده اند نه بالذات. (شرور مجعول بالعرض و خیرات مجعول بالذات هستند.) چنانکه در جای خود به اثبات رسیده که لوازم ماهیات بالذات منتسب به ماهیات هستند و بالعرض به جاعل ماهیات انتساب دارند.

جواب سوم: اموری که به نظر شر و الم و تباهی هستند اگر بدقت در آنها تدبّر شود شریّت و فساد آنها نسبت به امور جزئی و اشخاص معین جزئی عالم وجود است و گرنه به قیاس به نظام جمعی عالم وجود، خیر هستند و اصولاً شریّت و الم در جمله عالم وجود نیست. به عبارت دیگر اگر اموری که به نظر شریّت دارند به قیاس به اجزاء و اشخاص عالم وجود از جهت اینکه جزئی از کل عالم وجود هستند ملاحظه شوند، نه به قیاس افراد و اشخاص جزئی از جهت جزئیّت و شخصیت آنها، بخوبی می‌توان درک نمود که اصلاً شریّت و فساد ندارند. توضیح آنکه امور به ظاهر شر را به سه صورت می‌توان لحاظ کرد:

اول از جهت عروض آنها به افراد و اشخاص جزئی عالم وجود از جهت جزئی بودن. دوم لحاظ شرور به همین افراد و جزئیات از جهت اینکه جزئی از کل عالم وجودند نه از جهت جزئی بودن آنها.

سوم لحاظ شرور به قیاس به کل عالم وجود و نظام جمعی عالم. در دو صورت اخیر اگر بخوبی تدبّر شود اصلاً شری وجود ندارد و همه عالم خیر محض است. و به همین جهت در آیه کریمه می‌فرماید: بیدك الخير. و تنها خیر را به باریتعالی نسبت می‌دهد نه از باب اینکه شرور منتسب به دیگری باشد، بلکه شری چنانکه گفتیم وجود ندارد. و در دعاء منقول از معصوم هم بدین نکته اشاره شده است. لبیک و سعدیک والخیر فی یدیک و... الخ.

بدین طریق سید داماد مسأله جبر و اختیار و ثواب و عقاب را به بیانی دقیق و علمی در مقدمه کتاب ایقاعات حل و بررسی می‌نمایند و آنگاه به مباحث اصلی کتاب تحت عنوان ایقاظ می‌پردازد و به همین جهت به ایقاعات مشهور شده است، به عبارت واضح‌تر به نظر نمی‌رسد

که نام ایقاقات را خود داماد بدین کتاب داده باشد، بلکه نامی است مأخوذ از عناوینی که داماد فصول این کتاب را تحت آنها آورده است. باری بقیه مطالب این کتاب که تحت عنوان «ایقاز» آورده شده است به ظاهر تزییلهایی است مربوط به اصل مسأله قضا و قدر و خیر و شر و جبر و اختیار و ثواب و عقاب که در مقدمه آورده است.

یعنی نکاتی مربوط به مسائل فوق را پس از طرح و بررسی اصل مسائل که در مقدمه ذکر شده تحت عنوان «ایقاز» آورده است. و کتاب به نام ایقاقات خوانده شده و در حقیقت تسمیه کل به اسم جزء است؛ آن هم جزئی که فرع است نه اصل. این موضوع نباید موجب تعجب گردد؛ زیرا در مورد یکی دیگر از مؤلفات فلسفی داماد نیز همین امر صورت گرفته و آن کتاب جذوات است. این کتاب اخیر به جذوات معروف شده در صورتی که آن کتاب را چنانکه خواهیم دید شامل دو بخش است که بخش اول که در واقع مقدمه کتاب است و تمهیداتی است برای بحث در مسأله اصلی کتاب که رفع اشکال از آیه کریمه فلما تجلی ربه للجبل فجعله دكاً و خرّ موسی صعقا است، می باشد.

و بخش دوم که مربوط به اصل موضوع کتاب است مطالب آن تحت عنوان میقات می آید. و به هر حال کتاب به نام جذوات شهرت یافته. و در مورد آن نیز تسمیه کل به اسم جزء است آن هم جزء فرعی نه جزء اصلی.

در هر حال مطالب کتاب مورد بحث تحت عنوانهای «ایقاز، ایقاز» آمده و جمعاً آنچه از این کتاب در دست است علاوه به مقدمه شامل شش ایقاز است که ایقاز ششم نیز ناقص است. و در این شش فصل به ترتیب پیرامون این مسائل بحث می شود:

ایقاز اول: در باب خیرات و شرور و استعدادات و لوازم ماهیات و مجعول بالذات نبودن آن لوازم است.

ایقازات دوم: در باب اقناع تسلسل در زمانیات است.

ایقاز سوم: بحث در بیان حقیقت مراد از حدیث شریف القدریه مجوس هذه الامة.

ایقاز چهارم: بحث پیرامون حدیث معروف منزلة بین المنزلتین یعنی لاجبر ولا تفویض...

ایقاز پنجم: باز بحث پیرامون معنی قدرت است.

ایقاز ششم: فذلکه مباحث قبل است. و توضیح این مطلب که مباحث مربوط به مسأله قضا و قدر و جبر و اختیار، شامل سه مرحله و دارای سه مسأله اصلی و جدا از هم می باشد. و بیان هر سه مرحله به اختصار که در واقع خود شاهد آن است که کتاب به همین فصل خاتمه

می یافته و چنین نیست که برخی گمان برده اند که ناقص است و نسخه کامل به ما نرسیده یا مؤلف به اتمام آن توفیق نیافته است.

توضیح دیگر آنکه هر يك از این ایقاعات شش گانه خود دارای فصول و عناوین هستند که اغلب تحت عنوان فصل ذکر شده است.

خلاصه ایقاظ ششم

در پایان به نظر لازم آمد که خلاصه ایقاظ ششم از کتاب ایقاعات که بواقع خلاصه ای است از مجموع کتاب آورده شود. باشد که مراجعه کننده را مفید افتد و در صورت عدم دسترسی به اصل کتاب به خلاصه ای از مطالب آن آگاهی یابد.

چنانکه گفتیم در ایقاظ ششم دانشمند داماد استرآبادی ماحصل مطالب یاد شده در همه کتاب را می آورد. او می گوید: ترا معلوم شد که این مسأله را سه مقام است:

مقام اول: اینکه افعال عباد مستند به اراده و اختیار آنها است و این اختیار اراده اجمالی و اجمالی است که به التفات و اعتبار عقل بدان منحل به ارادات می شود و خلاصه آنکه اراده فعل هم خود عملی ارادی است لیکن به خود آن اراده نه به اراده دیگر، و نظیر آن در مسأله علم به معلوم و علم به علم و علم به علم معلوم و همچنین در مسأله حرکت شخصیه واحده به اراده که به نسبت تحلیل حرکت به اجزاء فرضیه اراده آن نیز منحل می شود و همچنین در مورد نیت اعمال عبادی و غیره را بخوبی می توان دریافت و همه را يك حکم است. باری حل این مسأله بر سایر حکماء از جمله فارابی مشکل گردیده و به عجز خویش در فصوص اقرار آورده و ما (داماد) به یاری باری تعالی آن مشکل را به نحوی علمی و دقیق گشودیم فندبر.

مقام دوم: در مورد استحقاق ثواب و عقاب عبد است در افعالی که به اراده از او صادر می شود و اینکه با بیان قبلی سرانجام خود اراده منتهی به اراده اجباری می شود (اراده الله). در این مقام نیز گفتیم: دو اصل مورد اتفاق داریم که پاسخگوی اشکال است. یکی آنکه حسن و قبح افعال که منشأ استحقاق ثواب و عقاب هستند از لوازم ماهیات می باشند و مجعول جاعل نبوده وضع صانع را در آنها اثری نیست. دیگر آنکه طب روحانی و جسمانی در خصوص خواص اعمال جسمانی و ملکات نفسانی و خواص سموم و ادویه یکسان هستند و همانطور که خواص ادویه و سموم به شارب و فاعل مباشر می رسد نه به فیاض وجود همچنین خواص و آثار ماهیات افعال و ملکات به فاعل مباشر افعال می رسد نه به فیاض موجد آنها.

مقام سوم: ایجاد شقی که به سوء استعداد عمل شر را اختیار می کند به اجبار است نه اختیار. در این مورد نیز گفتیم که شرور موجود در عالم نسبت به اشخاص و افراد شر هستند و در

نظام جمعی عالم وجود شر نیستند، به علاوه توضیح دادیم که اگر دقت شود و بصیرت باشد می‌توان دریافت که در عالم وجود شرور وجود ندارند و در افعیل الهی جز خیر محض و شیئی اصلح و اتم نمی‌تواند باشد. به هر حال در باب مسأله جبر و اختیار و قضا و قدر میان این سه مقام نباید خلط و اشتباه روی دهد و گرنه موجب گمراهی و عدم کشف حقیقت خواهد شد.

توضیح دیگر آنکه، چنانکه در فهرست آثار میر مطالعه کردیم و یادآور شدیم، دو اثر یکی به نام ایقاعات و دیگری به نام خلق الاعمال جزو آثار میر ذکر شده است. در کتابخانه مجلس شورای ملی مجموعه‌ای وجود دارد که بیشتر رسائل آن از مصنفات میرداماد است، از آن جمله یکی به نام خلق الاعمال است که بسیار کوتاه و مختصر می‌باشد و جمعاً دو ورق از مجموعه مزبور است، دیگری به نام ایقاعات که نسبتاً مفصل است، از جهت عبارت هم با هم تفاوت دارند. برای نگارنده تاکنون معلوم نیست که این دو رساله دو اثر جدا و مستقل از تصنیفات داماد است یا اینکه رساله خلق الاعمال و ایقاعات يك كتاب است؟ به نظر می‌رسد که هر دو يك اثر باشد. شاهد این مدعا اینکه در یکی از نسخه‌های خلق الاعمال موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی این جمله در پایان آمده «تیقطة تیه ایقاعات» و آنگاه مطالب ایقاعات شروع می‌شود. علاوه بر این مطالب ایقاعات همه مربوط به خلق اعمال و جبر و اختیار است که از لحاظ موضوع هر دو نیز يك مسأله را بیان می‌کنند و اصولاً این نکته در آثار داماد بسیار دیده می‌شود که گاه يك مسأله را يك بار مختصر و دیگر بار مفصل تر بیان کرده و احياناً عنوان هم با هم متغایر است ولی مطلب یکی است و اکنون که با ذکر این مقدمه آگاهی اجمالی از موضوع مورد بحث کتاب ایقاعات به دست دادیم، به بررسی و تحلیل آن کتاب می‌پردازیم:

چنانکه دیدیم این رساله در حاشیه قَبَسات به چاپ رسیده و از ص ۷۵ آن کتاب شروع گردیده و بدین عبارت آغاز می‌شود: ایقاعات الايقاظ الاول: خیرات نظام الوجود و کمالاته؛ الفرائض و النوافل باسرهما من الذوات والاخلاق والصفات والملکات والافعال والاعمال انما انبعاتها بالذات من ارادة الله... فاما الشرور والآلام والنقایص والآثام فمن تلقاء سوء الاستعدادات و نقص الاستحقاقات.... و در ص ۱۴۸ پایان می‌یابد و هفت ایقاظ را شامل است. و خاتمه رساله بدین عبارت است: وفي عقود العوارض المفارقة استناد مکرر الى علة مقتضية من خارج... فهذا أقصى امد الفحص والتحقيق والحمد لله رب العالمين ولی الفضل والطول حق حمده.

نسخه‌های خطی این رساله و بحث در اطراف آن را در باب آثار میر آوردیم. به آنجا مراجعه شود و تحقیق مطالب آن را در اینجا از روی نسخه چاپی می‌آوریم. این رساله چنانکه

گفتیم دارای هفت ایقاظ است.

و اما مطالب این رساله بدین شرح است:

ایقاظ اول

در شرح این مسأله است که خیرات و ملکات نیک و افعال پر همه بالذات ناشی از اراده حق تعالی است و شرور با سرها ناشی از سوء استعدادات و عدم استحقاق ذوات اشیاء است که بر اثر تزاخم هیولانیات پدید می آید و منشأ آن بغل مفیض یا عدم قدرت فیاض نتواند بود چنانکه در آیه کریمه: *ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك* بدان اشاره شده است.

لیکن اشکالی بر این اصل وارد کرده اند که ناشی از وهم است و آن اینکه استدالات و استحقاقات نیز از جانب مبدأ فیاض بوجود آمده است، یعنی آثار و لوازم استعدادات ناشی از استعدادی است که موجد آن حق تعالی است. این اشکال بدین تقریب مردود است که فیاض علی الاطلاق وجود اشیاء و استعدادات را افاضه کرده است به صورت بسیط و تصویری نه اینکه لوازم آنها را اعطا کرده باشد، یعنی به صورت عقد جمعی ایجاد کرده باشد. خلاصه گفتار میرداماد در این مبحث همان جمله معروف «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل اوجدها» است. یعنی حق تعالی ذات ماهیات را وجود داده و لوازم آنها قابل جعل نیستند و بالتبع مجعول می شود. و در این مورد به اشباع سخن رانده و از استعدادات فلکیات و اسطقسات سخن گفته و اقسام حرکت را بیان داشته و استعدادات جزئی و قابل تغیر را در سلسله طولیه مورد بررسی قرار داده و شکوک و شبهات جزئی را نیز بیان داشته و در رد و ابطال آنها کوشیده و در پاره ای موارد تفصیل کلام را به کتاب *فلسة الملکوت* ارجاع داده و در پاره ای از موارد به گفته حکماء سلف بخصوص شیخ الرئيس نیز استناد کرده و سرانجام به اثبات مدعای خود رسیده است.

و در ضمن به این نکته می پردازد که به چه دلیل ماهیاتی که مستلزم شرورند بوجود آمده اند و به این نتیجه می رسد که همین ماهیات در نظام عالم خیر هستند و باید بوجود آیند چنانکه نقل قول از دیگران را بدین عبارت بیان می دارد: *فلهذا وجب ان تكون الامور المنسوبة الى الشر موجودة في هذا النظام خير و حكمة و نظام و ما كان في الحكمة ان لا يخلق هذا الخلق الذي يلزمه الشر لما ذكرنا انتهى* ما رمنا نقله. چنانکه ملاحظه می شود تصریح دارد که عبارت شخصی دیگری را ذکر کرده و سپس مطالب دیگری نیز از حکماء سلف از قبیل فخر رازی نقل می کند و سرانجام به این نتیجه می رسد که آنچه به بزرگان از فلاسفه نسبت داده شده به اینکه در تصحیح حدوث زمانی قائل به تعاقب علل مترتبه بی نهایت هستند درست نیست و از گفتار

آنان چنین مطلبی مُستفاد نمی‌شود. وی در این مورد چنین می‌گوید: و بالجمله ماقدیر به علی السن الجمهوریة و سیربه فی الاذهان المشهوریة من اسناد القول بعلم متریقة علی التعاقب متسلسلة فی التصاعد الی لانهاية بالعدد لتصحح الحدوث الزمانی الی شرکائنا المبرزین فی الصناعة من الرؤساء والمعلمین مما لا اصل له یرکن الیه فی کلماتهم واقاویلهم وان اوجبت التنطع فی اسرار هذه المسئلة والتضلع بمذاق هذا المقام فلتکن ملازمتک الکتاب خلصة الملکوت....

ایقاز دوم

بحث در این مسأله است که هر چند واجب تعالی فیاض است و فیض او دوام دارد و در شدت بقاء و دیمومت است لیکن امور زمانی نمی‌توانند نامتناهی باشند.

ایقاز سوم

شرح این روایت است که از طریق عامّه و خاصه نقل گردیده: القدیریة مجوس هذه الامة و بحث در لغت قدریه است.

شیعه و معتزله گویند مجبره، قدریه هستند و مستند قول آنان این است که اشاعره و سایر مجبره تمام امور و افعال اعم از خیر و شر به تقدیر خدا می‌دانند و به همین جهت آنان را باید قدریه گفت. به عکس، اشاعره، شیعه و معتزله را قدریه می‌دانند و دلیل آنان اینکه شیعه و معتزله عباد را در بعضی افعال مؤثر می‌دانند و در حقیقت مبدأ دیگری غیر از واجب تعالی می‌پندارند و اینان شبیه به مجوس هستند که برای عالم دو مبدأ خیر و شر قائل هستند. خود میر در تحقیق این مسأله گوید:

شك نیست که هرکس تمام امور را ولوسرانجام، منتهی به مبدأ واجب نداند مشرک است. ولی بحث در این است که مبدأ قریب و علت نزدیک افعال عباد یا قدرت و اراده خود آنان است یا قدرت ازلی الهی... و اضافه می‌کند که مناط تشبیه در روایت اعتقاد به ثنویت نیست بلکه ملاک تشبیه آن است که مانند مجوس عباد را بکلی از تأثیر در اعمال خیر خود معزول بدانند و آنها را به یزدان نسبت کنند و همچنین اعمال شر او را به اهرمن نسبت کنند. و علاوه بر این اگر ملاک اعتقاد به ثنویت باشد خود اشاعره نیز در آن بناچار واقع هستند زیرا تمام امور مستند بذات یا صفات واجب تعالی است. و آنان صفات را زائد بر ذات دانند و هر چه زائد بر ذات باشد ممکن است، پس بناچار خود قایل به مبدئیت ممکنات گردیده‌اند. به هر حال میر در رد بر گفته‌های اشاعره می‌کوشد و بر مدعای خود روایاتی از ائمه معصومین نقل می‌کند. و همچنین از واصل بن عطاء سخنی می‌آورد به این مضمون که هر کس قائل بذات و صفت گردد

و هر دورا ازلی بدانند معتقد به ثنویت شده چنانکه گوید: «ولقد اصاب واصل بن عطا فیما قال من اثبت معنی و صفة قديمة فقد اثبت الهین». و آنگاه به نقل اقوال و ذکر مؤیدات می پردازد و قول حق را «لا جبر و لا تقویض» می دانند و مبدأ قریب افعال ارادی را اراده عباد و مبدأ بعید آن را اراده ازلی می شمارد.

ایقاز چهارم

در تأیید مطالبی است که در ایقازهای قبلی آورده شده و به روایات ائمه معصومین استناد گردیده. میر چنین آغاز می کند:

۱- آنچه ما طبقه حکماء را سخین در حل این مشکل بیان داشتیم و فتوایی که در پاسخ استفتاء کنندگان دادیم همان است که از اخبار متظافرة متواترة ائمه طاهرین ما که خزنة اسرار وحی هستند بدان تنصیص و تصریح شده است و آنگاه نود و دو روایت در این ایقاز می آورد که ما روایت اول و آخر را در اینجا نقل می کنیم:

روایت اول: «فقد روينا من طريق رئيس المحدثين ابي جعفر الكليني رضي الله عنه في جامعه الكافي و من طريق الصدوق ابي جعفر بن بابويه (رضی) فی مسنده المعروف بكتاب التوحيد عن يونس بن عبد الرحمن من غير واحد عن ابي جعفر و ابي عبد الله (ع) قال: ان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه ان ذنب ثم يعذبهم فيها... قال فستلا هل بين الجبر والقدر بمنزلة ثالثة قال نعم اوسع مما بين السماء والارض».

روایت آخر: «و من طريق الكافي في القوى على المشهور و في الصحيح على التحقيق لما قاله شيخ الطائفة رحمه الله في الفهرست في ترجمة يونس بن عبد الرحمن، علي بن ابراهيم عن ابيه عن اسماعيل بن مرا عن يونس بن عبد الرحمن قال قال لي ابو الحسن الرضا (ع) يا يونس لا تقل بقول القدرية فان القدرية لم يقولوا بقول اهل الجنة ولا بقول اهل النار ولا بقول ابليس فان اهل الجنة قالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله. و قال اهل النار: ربنا غلبت علينا شقوتنا و كنا قوما ضالين. و قال ابليس: رب بما اغويتني. فقلت والله ما اقول بقولهم ولكني اقول: «لا يكون الا ما شاء الله و اراد و قضی و قدر. فقال يا يونس ليس هكذا (الا يكون ما شاء الله و اراد و قضی و قدر) يا يونس تعلم ما المشيئة قلت لا. قال هي الذكر الاول. فتعلم ما الارادة قلت لا. قال هي العزيمة على ما يشاء فتعلم ما القدر قلت لا. قال: هي الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء. قال ثم قال و القضاء هو الابرار و اقامة العين. قال فاستأذنته أن اقبل راسه و قلت فتحت لي شيئا كنت عنه في غفلة».

در پایان اضافه می کند: انشاء... تعالی سرّ مقدم داشتن قدر را بر قضاء از آنچه قبلاً گفتیم

بر شما آشکار خواهد شد، و احادیث در این باب فراوان است و ما آن مقدار را که برای افراد بصیر کافی باشد آوردیم و به همین نود و دو حدیث که آورده ایم اکتفا می‌کنیم.

ایقاز پنجم

در این ايقاظ اشکالی بر خویش وارد می‌سازد بدین بیان که هرگاه کسی بر ما ایراد کند که شما با حکم قطعی و به یقین گفتید که مراد از قدریه در روایت «القدریه...» اشاعره یعنی جبریه و کسبیه اند که تمام خیرات و شرور و طاعات و معاصی را به خدایتعالی و قدرت و اراده وی منسوب می‌دارند و به علل و اسباب معتقد نیستند و قدرت و اختیار را یا بکلی از عباد نفی می‌کنند یا قدرت و اراده آنان را مقارن به فعل خود دانند، یعنی قدرت و اراده آنان را مقدم بر فعل آنها و مؤثر در آنها نمی‌دانند که قسم دوم را کسبیه گویند که قضیه عقلیه «الشئ مالم یجب لم یوجد» را منکر هستند. و می‌گویند: خداوند به هر چه امر کند آن چیز حسن و محمود خواهد شد و چنین نیست که هر چیزی در نظام کلی جهان بذاته حسن و نیکو باشد خداوند بدان امر کند. در صورتی که آنچه از صریح روایات ائمه معصومین مستفاد می‌شود آن است که بصراحت قدریه بر مفوضه اطلاق گردیده است.

و مفوضه کسانی هستند که تمام حرکات و افعال عباد را بتمامه مستند به قدرت و اراده عبد می‌دانند و اراده و مشیت الهی را به هیچ وجه در آن مؤثر نمی‌دانند. در جواب این اشکال می‌گوید: حق مطلب در مورد قدریه و اراده در احادیث نبوی و ولوی (ص) همان است که گفته شد: یعنی همان اشاعره هستند. و تحقیق آن است که در زمان صادقین (ع) اصطلاحاً جبریه و کسبیه را جبریه می‌گفتند و مفوضه را قدریه می‌گفتند و در کلمات این دو بزرگوار ممکن است مراد از قدریه، مفوضه باشند و حق مطلب آن است که هر دو طایفه جبریه و مفوضه از راه حق، منحرف هستند و فریقان مجوس این امت بشمارند. و طایفه حق محققان به توحید و معتقدین بواسطه میان این دو امرند و اینان امت وسط هستند، زیرا به گفته هر دو فرقه منحرفه که طرفین افراط و تفریط را قائل هستند دیگر امر و نهی و طاعت و معصیت همه عبث و لغو است چه آنکه به گفته جبریه هیچ عمل و فعلی ناشی از اراده عبد نیست و بنابر این طلب ترك و یا فعل از وی قبیح است و به گفته آنان که به هیچ وجه اراده و قضای حق تعالی را در افعال عباد مؤثر نمی‌دانند لازم می‌آید که اثبات صانع لزومی نداشته باشد چه اگر جایز بدانیم که کوچکترین شیئی در عالم وجود بدون اراده و قدرت حق وجود پیدا کند لازم می‌آید که تمام موجودات از بدو امر بدون نیاز به حق تعالی وجود یابند، و این امر به برهان عقلی باطل است. بنابر این حق مطلب همان قول وسط است، یعنی پیدایش جهان و آنچه در آن است به طریق علل و اسباب

مرتبه بدان صورت که هر چیز را علت قریب و بعید باشد که شرح آن گذشت. علاوه بر آن بر گفته مفوضه شرك و ثنویت لازم می آید.

و اگر گفته شود بنا بر قول تأثیر حق و عید در افعال عباد نیز شرك لازم آید گوئیم این شبهه مردود است به جهت آنکه تمام اسباب مرتبه سرانجام به علت العلل یعنی واجب تعالی منتهی می شود و شرك و ثنویت لازم نمی آید و قول حق همان است که بیان کردیم و روایات و آیات همه دال بر این قول و متفق بر آنند. آنگاه روایاتی در تأیید این مقال می آورد و سپس در تأیید گفته خویش يك فصل از رساله ای از خواجه نصیر الدین که در باب همین مسأله است بعینه نقل می کند که عیناً نقل می شود.

در آنچه حاصل این مباحث است در این مطلوب و حل بعضی شبه مذکور. از این بحث معلوم شد که مردم را قوتها هست اصلی که در او آفریده اند و بعضی از آن بی ارادت و اختیار او مبادی بعض افعال اوست و بعض مبادی قوتهای دیگر هم از آن او می شود. مانند ادراك که مبدأ شهوت و غضب و دیگر قوتهای شوقی است تا از آمیزش قوتهای اصلی و حادث او را قدرتی و ارادتی حاصل می شود که با وجود هر دو، صدور افعال ارادی از او واجب باشد و با عدم هر دو یا یکی ممنوع. و قدرت و اراده او اسباب افعال اویند. همچنانکه هاضمه سبب هضم او، بل همچنانکه آتش سبب احتراق است. و قدرت و ارادت مستندند به دیگر اسباب و جمله با کثرت و اختلاف در سلسله احتیاج به سبب اول که واحد، حقیقی و واجب الوجود لذاته است و مسبب الاسباب است.

پس گوئیم مراد ما از آنکه مردم مختارند آن است که قادرند بر آنکه بعضی افعال از او به حسب ارادت او و جهد او صادر شود و ظاهر شد که فایده تکلیف و امر و نهی و مدح و ذم و ثواب و عقاب آن است که او را شوقی انگیزنده شود به طلب کمال که آن شوق مبدأ ارادت او باشد و آن ارادت باعث او بر طلب و جهد و سعی کردن در آن. و دانسته آمد که وجود او و قوی و افعال ارادی و غیر ارادی او در سلسله معلولات واجب الوجود تعالی اسماؤه مرتب و منتظم است و نسبت قوتهای او افعال او را به تقدیر الهی و مشیت او است بر آن جمله که قضا و قدر او اقتضا کرده است. پس اگر کسی به سبب آنکه صدور فعل ارادی انسان از قدرت و ارادت او بر سبیل وجوب است او را مجبور خواند و سلب اختیار کند از او یا به سبب آنکه این افعال در سلسله معلولات مستند است به علت اولی، گویند فعل خدایتعالی است.

بعد از وضوح معنی در عبارت مضایقتی نیست. اما اگر گوید این افعال تابع قدرت و ارادت انسانی نیست و فعل خدا است بی واسطه اسباب و تکلیف و امر و نهی و جهد، و سعی

مردم را در آن تأثیری نیست، حاشا و کلا این اعتقاد مخالف حق است و با وجود غیر مطابق. و آنچه بعضی گویند چون خدای تعالی پیش از خلق مردم دانست که مردم چه خواهند کرد خلاف آن نتوانند کرد و این جبر باشد. در جواب معارضه گوئیم همچنانکه افعال مردم را پیش از خلق ایشان دانست به اعتراف تو افعال خود را از پیش نیز دانست پس او را تعالی هم جبر لازم آید و هر چه جواب تو آنست در افعال او تعالی جواب ما است در افعال مردم. و آنچه تحقیق است در این موضع آن است که علم او تعالی هر چند موجب فعلی معین باشد اما چون موجب فعلی باشد که سبب قریب آن فعل ارادت شخصی باشد منافی اختیار آن شخص نباشد چنانکه بیانش در فصل ششم گفته آمد. و آنچه گویند که جهد چه فائده کند اگر خدایتعالی کسی را چیزی تقدیر کرده باشد؛ اگر جهد نکند لامحال به او رسد و اگر تقدیر نکرده باشد و او بسیار جهد کند به او نرسد. جواب این هم از آنچه گذشت معلوم شود چه آنچه خدایتعالی تقدیر کرده باشد که به توسط جهد حاصل شود، آن کس را که جهد نکند حاصل نشود و جهد ناکردن او دلیل تقدیر ناکردن خدایتعالی باشد؛ چنانکه عدم آلت تناسل در خلقت دلیل باشد بر آنکه صاحبش را فرزند تقدیر نکرده اند، چه عدم سبب همچنانکه سبب عدم مسبب باشد دلیل عدم سبب موجب آن مسبب نیز باشد. اما آن کس را که جهد کند واجب نباشد که هر چیز که به توسط جهد تقدیر کرده باشند به او رسد چه جهد تنها سبب موجب نباشد بلکه با آن شرایط دیگر نیز بیاید که حس توفیق عبارت از اجتماع آن شرایط باشد و سوء توفیق عبارت از فقدان بعضی از آن. و وجود سبب غیر موجب، اقتضاء وجود مسبب نکند. این است آنچه محرر این سواد را در این مسأله معلوم شده است از مقتضای افکار اهل تحقیق. و پوشیده نماند بر کسانی که از نصوص انبیاء و بزرگان دین و دعوت خبردار باشند که این سخن موافق اشارات ایشان است و از همه ظاهرتر آن است که در خبر آمده است از حضرت پیغمبر (ص) پرسیدند: أُنْحَنُ فِي أَمْرِ فَرَعٍ مِنْهُ أَمْ فِي أَمْرِ مُسْتَأْنَفٍ فَقَالَ (ع): فِي أَمْرِ فَرَعٍ مِنْهُ وَ فِي أَمْرِ مُسْتَأْنَفٍ وَ آنچه گفته است علیه السلام: جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَاتِنٌ، قِيلَ لَهُ فَنِيمِ الْعَمَلُ فَقَالَ (ع): اَعْمَلُوا فِكُلِّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ. و آنچه در شرح قدر فرموده است که هر چه هست و می باشد از قدر است، به عبارتی که در مواضع آن ثبت است. سائلی پرسیده است که من چنین و چنین کرده‌ام فرموده است: «و هَذَا أَيْضاً مِنْ الْقَدْرِ». و آنچه حضرت امام جعفر صادق (ع) فرموده است که: لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِضَ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ. و آنچه در فصول مقدس آمده است که مفروغ و مستأنف به هم تمام است و با هم مفروغ و محقق العبارة و جمله شاهد این باب بسیار است و این موضع نه جای ایراد آن است، چه اساس این مختصر بر ایراد معقول و قیاس برهانی نهاده آمد نه بر تتبع منقول و اقتناعات خطابی و لاشك

کسانی که آنچه در این مختصر تقریب داده آمد، فهم کنند چون به اشارتی از آن اشارات برسند آن را خود باز شناسند والله الموفق.

ایقاز ششم

در این ايقاظ که در حقیقت فذلکه بحث است، بیان می‌دارد که بحث در مسأله مزبور در سه مقام است که هر کدام از آنها باید معین و محدود گردد و حق مطلب در هر يك از سه مقام معلوم شود:

مقام اول: در اینکه افعال عباد به اراده و اختیار آنها است هر چند اراده آنان جزو اخیر سلسله علل مرتبه است.

مقام دوم: در بیان اینکه ناشی بودن افعال عباد از اراده آنان بصورتی که اراده آنان در سلسله طولیه به اراده حق منتهی می‌شود، آیا مجوز استحقاق ثواب و عقاب می‌تواند باشد؟ مقام سوم: در اینکه آیا ایجاد شقی که به حسب سوء استعداد ذاتی مرتکب افعال سوء شده و مستحق عقاب می‌شود، خود ایجاد آن خیر است یا شر؟

و به همین ايقاظ ششم رساله ايقاظات پایان می‌یابد. اینک شرح این سه مقام به اختصار ذکر می‌کنیم:

مقام اول

در اینکه افعال عباد به اراده و اختیار خود آنها است و خود اراده هم بنفسه اراده‌ای به همان اراده است و نیازی به اراده‌های مستقل مسلسل متوالی بی‌نهایت ندارد که خود اراده عباد در حال تأکید جنبه اجمالی دارد و در نظر عقل، منحل به اراده‌های نامتناهی است. یعنی عقل همان اراده مؤکد اجمالی عباد را بر اثر التفاتها و اعتبارهای متعدد منحل به اراده‌های متعدد نامتناهی می‌سازد بروز آن همان اعتباراتی که در علم به معلوم و علم به علم که به اعتبار عقل به نامتناهی می‌رسد گذشت و همچنین است امر در حرکت و نظایر آن. و خلاصه اراده فعل به نفس خود اراده اراده و اراده تا بینهایت می‌باشد. هر چند این امر بر متقدمان و بخصوص بزرگان مشکل بود و از عهده حل آن بر نیامده‌اند و به همین جهت در مورد اراده تخصیص قایل شده‌اند و گفته‌اند: همه چیز به اراده اختیاری است به جز خود اراده که به اراده نیست.

مقام دوم

این بحث است که هر چند اراده عباد جزء اخیر سلسله علل فعل عباد است و منتهی به اراده حق واجب تعالی است، ولی همین مقدار در استحقاق ثواب و عقاب کافی است و این

مسأله مبتنی بر دو اصل است:

یکی آنکه حسن و قبح که منشأ ثنویت و عقوبت هستند از لوازم ماهیات و ذاتی آنها است و ارتباطی به صنع فاعل و جعل جاعل ندارند.

دوم آنکه دو طب روحانی و جسمانی يك حکم دارند. همانطور که در طب جسمانی سم و تریاق هر کدام اثر خود را می‌دهند، ملکات نفسانی و اعمال عباد هم همان حکم را دارند و هر کدام اثر خود را می‌دهند و اثر آنها مستند به مباشرین و شاربین آنها است و ارتباطی به موجد فیاض ندارد.

مقام سوم

در پیرامون این مسأله بحث می‌شود که بوجود آوردن شقی که به حسب سوء سریره خویش و استعداد ذاتیش مرتکب اعمالی می‌شود که مستحق عقوبت گردد آیا امر خیری است یا از شرور بشمار است. حق آن است که هیچ چیزی در نظام هستی نیست مگر آنکه نسبت به نظام اکمل، خیر محض است و آنچه از افاعیل خدا باشد اتم و احسن و اتقن است. برهان آن اینکه لوازم ماهیات از مجعولات جاعل و افاعیل خدا بشمار نیست بلکه ملزوم که فی المثل عدد اربع باشد مجعول است و زوجیت لازمه آن است و مجعول نیست و لوازم ماهیات همه از این قبیل اند و برهان دیگر نیز در این موارد آورده است.^۵

شارع النجاة

یکی از آثار معتبر و مهم میر که از جهت عقاید و آراء خاص وی در مباحث دینی و بخصوص مبحث عبادات بسیار واجد اهمیت می‌باشد، کتاب شارع النجاة است. این کتاب علاوه بر اینکه آراء میر را در باب اصول عبادات در بر دارد چون به فارسی نگاشته شده اهمیت آن دو چندان می‌شود. نکته دیگر آنکه سیاق عبارت فارسی میر در این کتاب با روش فارسی نویسی وی در سایر موارد تفاوت کلی دارد. فارسی میر در سایر مباحث در حقیقت همان کلمات مغلق و مهجور عربی است که تنها روابط جمله‌ها فارسی شده است و سبك و روش او در ترکیب جملات و عبارات نیز همان شیوه و سبك عربی را دارد. یعنی قطع نظر از اینکه کلمات بیشتر یا در حدود تمام عربی هستند، نظم جمله‌ها نیز طبق قواعد نحو عربی بوده و به سیاق عربی نویسی فارسی زبان عصر صفوی است.

۵. رجوع کنید به ایقاعات در حاشیه قیسات طبع شده، ص ۱۴۸. و به همین کتاب بخش آثار میرداماد ذیل معرفی ایقاعات.

ولی در این کتاب به گفته خودش سعی کرده است به فارسی روان و نزدیک به فهم عامه آن را بنویسد. و این نکته از نظر سبک نگارش ایشان و روش فارسی نویسی در عصر مزبور اهمیت فراوانی دارد و به همین جهت خلاصه‌ای از کتاب مزبور را با عین عبارت آن نقل می‌کنیم:

آغاز: بسم الله الرحمن الرحيم والاعتصام بالعزیز العليم. الحمد لله رب العالمين حمدا تاما فوق حمد الحامد الخ اما بعد: احوج خلق الله اليه و افقرهم الى رحمته محمد باقر الداماد الحسيني ختم الله في نشأته بالحسنى می‌گوید: اخوان ديني و اخلاء ايماني و اولاد معنوي و اصحاب اخروي كثرهم الله تعالى عموما و مؤمن موفق دين متدين محمدرضا چلبی تبریزی اسطنبولی اصفهانی حقه الله سبحانه و تعالى بعنايته و فضله خصوصاً التماس و الحاح و تلمس و اقتراح از اندازه گذرانیده که متون اقوال و رووس فتاوی من در مسائل ابواب عبادات که مکلفین را عمل به احکام آنها فرض معین و واجب متحتم و بی آن عبادت فاسد و بدون آن اشتغال باطل است به لغت فارسی به عبارتی که مناسب اندازه افهام عامه آنان بوده باشد، صورت تحریر پذیرد و التماس ایشان را محیص از اجابت و تلمس عزیزان را محیدی از انجام نیافته ابتغاء لرحمة الله الکريم و احتسابا بذلك عند الاجر العظيم صحیفه مشتمله بر غرایب فروع و نوا در مسائل ترتیب نموده «شارع النجاة فی ابواب العبادات» اش نامید و من الله الاستيفاق والاستزاع والتوفيق والایزاع و به الثقة والاعتصام و منه التأييد والعصمة.

این صحیفه انشاء الله العزیز المنان مرتب بر مقدمه و ده کتاب و تخته خواهد بود. از همین عبارت فوق برمی آید که در موقع نوشتن مقدمه، تمام مطالب کتاب بر نحو مزبور مهیا و آماده نبوده و در نظر داشته است که به صورت مرقوم تهیه بکند. و چنانکه گفتیم آنچه از این کتاب به دست ما رسیده فقط مقدمه و يك کتاب از ده کتاب مورد نظر وی است و ممکن است توفیق اتمام کتاب به صورتی که در نظر داشته برایش حاصل نشده باشد. چون تمام نسخی که در دسترس هست هیچ يك بیش از همین مقدار نیست و سراغی از نسخه کامل نیز وجود ندارد. کتاب الطهارات، کتاب الصلوات، کتاب الزکوات، کتاب الآخماس، کتاب الصیام و کتاب الاعتکاف، کتاب الحج، کتاب المزار، کتاب الجهاد، کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، التقدمة، و در آن سه اصل است:

اصل اول: بر هر مکلف واجب عینی است که قبل از نماز و قبل از وضو و غسل و تیمم و بالجمله قبل از هر عبادتی از عبادات شرعیه علم یقین به معارف مبدأ و معاد که اصول دین است به دلیل و برهان مفید یقین تحصیل نماید، و حصول این علم یقینی شرط صحت جمیع عبادات

است و هیچ عبادت بی آن، صحیح نیست و إسقاط تکلیف نمی‌کند و تقلید قول غیر در آن کافی نیست و اما قدرت بر حلّ شکوک و شبهات و تحقیق اسرار و مشکلات واجب عینی نیست بلکه واجب کفایی است و شرط انعقاد صحت عبادت نیست و معارف مبدأ و معاد عبارت از آن است که به معرفت یقین حاصل از دلیل و برهان بداند که الله تعالی موجود حق و واجب الوجود بالذات و خالق کل عالم و صانع جمیع اشیاء و موجد ذوات ذرات ممکنات است و معبود بحق و مستحق عبادت غیر از جناب او نیست.

و صفات حقیقیّه تمجیدیه که صفات کمال ثبوتیه و صفات تقدسیّه تنزیهیه که صفات کمال سلویه است همه را نفس مرتبه ذات واجب کامل حق او بر اعلی مراتب تمامیت و کمال مستجمع است. صفات تمجیدیه آن است که الله تعالی به جمیع اشیاء عالم است بر اتم و اکمل وجوه و علم تام او به جمیع اشیاء در حال عدم اشیاء و در حال وجود اشیاء بر یک طریق است و زیادت و نقصان نمی‌پذیرد.

و بر جمیع ممکنات قادر است و قدرت کامله و جوبیه او بر جمیع اشیاء بر سبیل ارادت و اختیار است؛ و مرید و مختار حقیقی او است که اختیار و ارادت او تابع ارادت و اختیار دیگری نیست؛ و سمیع است به جمیع مسموعات بی آلت حاسه سامعه؛ و بصیر است به جمیع مبصرات بی ادات قوت باصره؛ و حی قیوم قیام است بی مشابَهت و تمشیت حیوة جسمانی و روح حیوانی؛ و حیوة هر صاحب حیوة حسی و عقلی از فیض صنع اوست؛ و متکلم است بی ادوات لهجه و لهات و اعصاب و عضلات؛ و کلام او حق و صدق و مطابق واقع و نفس الامر است؛ و قدیم ازلی سرمدی است؛ و دایم باقی ابدی است و بالفعل حق محض است از جمیع جهات و جمیع حیثیات صفات کمال را بالفعل مستجمع است به محوَض حقیّت یک حیثیت جامعه که آن حیثیت وجوبی ذاتی است و به همین حیثیت من جمیع الوجوه والجهات تام است و فوق التمام.

و صفات تقدسیّه آن است که یکی است به وحدت حقّه حقیقیّه که از هیچ جهت شریک و انباز ندارد و مقدس و منزّه است از مثل و شبیه و کفو و نظیر و ندّه و ضده و جسم و جسمانی نیست و جوهر نیست و عرض نیست و منقسم به اجزاء مقیاری نیست و مرکب از اجزاء ماهیت نیست، خواه اجزاء معنویه متباینه و خواه اجزاء محموله ذهنیه؛ اجدیت حقّه و صمدیت مطلقه او متقدّس است از کثرت قبل الذات و کثرت مع الذات و کثرت بعد الذات. و مکانی و زمانی نیست بلکه خالق مکان و زمان است و متعالی و متعاضم است از حدود و جهات و ابعاد و امتدادات.

و محال است که مرئی شود و قوت باصره ادراک او کند نه در دنیا و نه در آخرت. و ممکن ذاتی نیست که حقیقت متقدسه او در هیچ ذهنی از اذهان مرتسم شود و هیچ مدرکی از مدارک و مشعری از مشاعر عالیه و سافله و عاقله و متخیله را به ادراک کنه ذات و دریافت نفس ماهیت و تصور مرتبه کمال کبریای او راهی بوده باشد. و وجود و صفات حقیقیه در جناب احدیت او زاید بر ذات نیست بلکه عین مرتبه ذات است. و حقیقت واجب بالذات از ماهیتی و رای صرف وجود حق تعالی است. و از شوائب ما بالقوة و تدریج و تعاقب و تغیر و تبدیل من جمیع الجهات متقدس و متعزّز است و محال است که با موجودی از موجودات متحد و یا متصل شود و در چیزی حلول کند و به موضوعی یا محلی قایم باشد. و نیز محال است که چیزی در او حلول کند.

و امکان ندارد که محل حوادث باشد و عوارض متجدد علی التعاقب بر ذات حق تام قدوسش متوارد شود تعالی عن ذلك کله علوا کبیرا. نفس حقیقت واجب بالذات به حسب مرتبه ذات جمله اسماء حسنی را خواه ایجابیه و خواه سلبیه مستحق است بی تغایر جهات و تکثر حیثیات و نظام کل وجود و جملگی عالم امکان فعل الله تعالی است و به جمیع اجزائه حادث است و هیچ چیز در سرمدیت وجود باجناب الهی شریک و انباز نیست. الله تعالی موجود بود در سرمد و چیزی دیگر غیر او موجود نبود. پس کل عالم بعد از عدم صریح به عنایت و ارادت و حکمت و قدرت الله تعالی در دهر حادث شد. هر چیز که علم الهی محیط بود به اینکه آن چیز خیر نظام وجود و موافق مصلحت عالم است، ارادت ربوبی و قدرت وجوبی به عنایت جامعه و رحمت و توسعه ایجاد آن کرد و هیچ خیر از خیرات نظام وجود ترک نکرد. هر چه فی حد نفسه جهت خیریت و حسن ذاتی داشت مختار ارادت و اختیار ازلی و مخلوق قدرت و رحمت لم یزلی و لایزال شد، بر افضل و اکمل وجوه ممکنه. و حق استحقاق هیچ ماهیتی و استعداد هیچ ماده ای ضایع و مهمل و متروک و معطل نماند. خالق عالم حکیم عدل و جواد متفضل است و رعایت عدل و حکمت و لطف و رحمت بر او واجب و از عنایتش ممتنع التخلّف است و اتیان به قبیح و اخلال به واجب از جناب او ممکن نیست. حکمت دو معنی دارد:

یکی افضل علوم به افضل معلومات و الله تعالی کنه ذات خود را که افضل معلومات است به علم تام کامل خود که افضل علوم است می داند و جز او هیچ کس را این علم حاصل نیست.

دوم آنکه فعل فاعل مختار محکم و متقن و منظوی بر فائده و غایت و مصلحت و منفعت بود. باشد و عقول مراجیح عقلا در ادراک احکام و اتقان و غایات و فوائد و مصالح و منافع و

تدبیر خیرات و برکات که مطاوی هر فعلی از افاعیل فعال علی الاطلاق بر آن منظوی و مشتمل است متحیر و مبهور و متفکر و مدهوش مانده. پس حکیم حقیقی به هر دو معنی نیست الاقیوم واجب الذات، جل سلطانه، و هر چه در عالم امکان وجود یافته به قضا و قدر الهی است. خیرات عالم متعلق اراده و داخل قضاء بالذات شده است و شرور بالعرض از آن حیثیت که لوازم خیرات کثیره و مصالح جلیله است و در لطف و حکمت و فضل و رحمت و عنایت و عدالت الهی واجب است که تکلیف بندگان کند که به اراده و اختیار خود نه از روی جبر و اضطرار اتیان به حسنات و افعال جمیله و اجتناب از سیئات و اعمال قبیحه نمایند، حسن و قبح ذاتی افعال و اعمال مناط امر و نهی الهی است. و واجب است که ابتعاث انبیا و سفرا و ارسال مرسلین و شارعین کرده به طریق وحی و الهام به توسط ملائکه و روح القدس کتب سماوی بریشان تنزیل نماید و قوانین شرع و سنت و وظایف طاعت و عبادت وضع کند و وعد و وعید و مجزاء افعال حسنه و اعمال سیئه مهمل نگذارد؛ و واجب است که نبی را وصی و خلیفه از جانب الله تعالی منصوب بوده باشد که امام امت و حافظ سنت باشد. و واجب است که انبیا و ائمه از خطایا معصوم و از خطا مفظوم بوده باشند. و پیغمبر ما محمد مصطفی (صلی الله علیه و آله و سلم) خاتم انبیا و اکرم مرسلین است و دین او افضل و اتم ادیان و قرآن منزل برو کتاب مبین سماوی و کلام کریم الهی و نور عقلی درخشان و معجزه قولی باقی مابقی الزمان و بر جمیع صحف سماویّه و کتب الهیه دلیل و برهان است. و هر چه خاتم انبیا از آن خبر داده است در امر موت و حیاة اخروی و بعد از موت دنیوی و معاد جسمانی و روحانی در نشأه آخرت و جمیع مواعید الهی علی السن انبیانه و بالجمله کل ما جاء به النبی محمد صلی الله علیه و آله و سلم و نطق به، همه حق و صدق و مطابق محض واقع است. و ائمه اثنی عشر که اوصیاء رسول الله و حفظه دین الله و شفعا یوم المحشر ایشانند اولهم کتاب الله الناطق امیر المؤمنین علی بن ابیطالب صلوات الله علیه و آخر هم مهدی هذه الامة قایم اهل البیت عجل الله فرجه، همه معصوم و مفظوم و خازن اسرار وحی و حافظ احکام دین و امام مفترض الطاعة و مطاع مرجو الشفاعة اند، صلی الله و سلم علی النبی و علیهم اجمعین. و بی اقتدا و اهتدا به ایشان و بی تصدیق حقیقت معاد جسمانی و روحانی و سعادت و شقاوت اجساد و ارواح و ثواب و عقاب و لذات و آلام حسی و عقلی و مثبت و عقوبت ابدان و نفوس مجرده امید فوز و نجات و آرزوی جنت و بهجت خیالی است محال و طمعی است بیهوده. این است آن مقدار از معارف مبدأ و معاد که تحصیل آن واجب عینی و معرفت آن من سبیل الیقین شرط انعقاد عبادات است و تقلید هیچکس از علماء و مجتهدین در آن کافی و جائز نیست. و اما تحقیق سایر اصول و براهین و

تقریر مقدمات و ادله و تحریر اسئله و اجوبه و مایتعلق بذلك واجب كفائی است نه عینی، و کافی است که در هر قطری از اقطار اسلام حکیمی عالم ماهر بوده باشد که عارف به اصول و امهات و قادر بر حراست بیضه دین از شر شکوک و شبهات باشد. و بعضی گفته اند که در هر مسافت قصر وجود شخصی چنین واجب است و علمی که متکفل بیان این معارف است، شرط ربوبیات علم الهی است، و ضامن اتمام حقایق آنها علی سبیل حق التحقیق و حل عقده شك و حسم ماده شبهه علی القول والفضل من سواء الطريق مصنفات من است. مثل کتاب تقویم الایمان و کتاب تقدیسات و کتاب قبسات حق الیقین. ذلك فضل الله یوتیه من یشاء والله ذو الفضل العظیم.

خلاصه: ترتب کتاب شارع النجاة چنانکه گفتیم چنین است: يك مقدمه و ده کتاب و يك تخته. و از این جمله فقط مقدمه و کتاب طهارت آن موجود است. اکنون همین مقدار موجود را به اختصار بررسی می کنیم. این کتاب پس از خطبه و ذکر سبب تألیف و بیان فهرست کتاب به اصل مباحث کتاب وارد شده و مقدمه را آغاز می کند.

مقدمه شامل سه اصل است:

اصل اول: در بیان اصول دین است و به شرح آنچه از این معارف اساس دین بشمار است می پردازد و همچنین در خصوص اینکه بر هر کس لازم است معارف مزبور را از روی دلیل تحصیل کند و تقلید در آنها جایز نیست و مقدار لازم از کیفیت و کمیت اعتقاد یقینی اصول مزبور را بیان می دارد. و در واقع اصول اعتقادات را به وجهی که در خور فهم عامه باشد بیان می کند، که این اصل را به عین عبارت نقل کردیم.

اصل دوم: درباره اجتهاد و تقلید است. در این اصل ابتدا مکلف را تعریف می کند و آنگاه شرایط اجتهاد و طرق شناختن آن افراد غیر از مجتهد را بیان می دارد و دلیل لزوم آن و نحوه عمل خود مجتهد و تکلیف مقلد را از نظر کسب فتاوی مجتهد و عمل به آن و لزوم تقلید و عمل به گفته او را ذکر می کند.

این اصل با این عبارت آغاز می شود: مکلف به قوانین شرعیه در زمان غیبت امام اصل که امام معصوم منصوب من عند الله باشد، منحصر است در مجتهد و مقلد مجتهد فرض، مجتهد آن است که.... و با این عبارات خاتمه می یابد: و بالجمله هر کس که تحصیل معرفت الله نکرده معارف مذکوره مبدأ و معاد را به دلیل و برهان ندانسته باشد و مسائل طهارت و صلوة را از مجتهد حی اخذ نکرده باشد در حکم تارك الصلوة و نماز او به منزله ترك نماز است.

اصل سوم: درباره اهمیت نماز است. در این اصل درباره اینکه نماز اساس دین است و کسی که اصرار در ترك آن داشته باشد خارج از دین می باشد بحث می کند و برای اثبات این

عقیده روایاتی از پیغمبر اکرم (ص) و ائمه هدی نقل می‌کند که مجموع آنها چهارده روایت است و شاید آوردن چهارده روایت به منظور انطباق آن با چهارده معصوم باشد.

آغاز این اصل چنین است: در اصول معتبره احادیث ثابت شده که نماز اساس دین اسلام است و تارك متعمد به طریق اصرار کافر است و این حکم اجماعی جمیع فرق مسلمین است و از جمله احادیث این باب حدیثی چند معتبر متفق علیه ذکر می‌کنیم....

و خاتمه آن چنین است: ربما اصلی الله رکعتین فانصرف عنها بمنزلة من ينصرف عن السرقة من الحياء. یعنی بسیار هست که دو رکعت نماز می‌گزارم از برای الله تعالی؛ پس از آن منصرف می‌شوم از خجالت شرمندگی به منزله دزدی که از دزدی منصرف شود.

پس از این به مباحث اصلی وارد شده و به کتاب طهارت آغاز می‌کند.

باب اول: در این باب از کتاب طهارت درباره معانی لغوی و شرعی طهارت بحث می‌نماید و احکام طهارت و شرایط آن را بررسی می‌کند. و سرانجام به بیان موارد استحباب وضو می‌پردازد و چهل و هشت مورد را ذکر می‌کند که به قول مشهور به حسب متن شرع وضوء در آن موارد مستحب است.

و سپس خود هشت مورد دیگر را ذکر می‌کند و اضافه می‌کند که در این موارد نیز وضو مستحب است و می‌گوید هر چند مشهور چهل هشت موضوع را ذکر کرده اند ولی این هشت مورد را در جاهای متفرق آورده اند. آنگاه به فروع مسائل وضو می‌پردازد و بعدها موارد حرمت وضو را و واجبات آن را ذکر می‌کند و آنگاه بعضی مسائل متفرق مورد اختلاف را ذکر می‌کند و نظر خویش را مستدلاً بیان می‌دارد. و از جمله فتاوی اختصاصی ایشان قول به عدم اشتراط غسل در صحت صوم است که آن را به بعضی متقدمان نیز نسبت می‌دهد. و از نظر اینکه عقیده اختصاصی او است عین آن را نقل می‌کنیم:

«مسألة: اصح پیش من آن است که طهارت شرط انعقاد عموم نیست و قضاء و كفارة یا تعمّد بقاء بر جنابت تا طلوع فجر که در بعضی از روایات غیر صحیحیه الإسناد وارد شده بر سبیل افضلیت و استحباب است نه بر سبیل وجوب... پس از آن به فروع این مسأله می‌پردازد و آنگاه به بحث درباره حقیقت تیمم و اینکه خود، طهارتی اصیل است و طهارت به اشتراك معنوی به هر سه قسم طهارت یعنی غسل و وضوء و تیمم اطلاق می‌شود و مشترك لفظی و یا حقیقت و مجاز نیست. و پس از آن به تیمم اصلی و بدل از وضوء و غسل می‌پردازد و برای تیمم اصلی تیمم مجنب را برای خروج از مسجد که طهارتی اصلی است مثال می‌آورد؛ و به همین ترتیب مسائل مربوط به تیمم را ذکر می‌کند و پس از آن مسائل متفرقی در باب طهارات سه گانه

ذکر می‌کند و باب اول را خاتمه می‌دهد.

باب دوم: کتاب طهارت در بیان آداب الخلوۃ و ذکر واجبات و مستحبات آن است. در این باب ابتدا واجبات متخلی و مسنونات او و بعضی احکام کلی او را بیان می‌دارد و مباحث آن را تحت عنوان اساس می‌آورد و در اساس سوم از این باب مجموع آداب و وظایف متخلی را از واجب و مسنون بر می‌شمارد و جمع آن آداب را از واجب و مسنون و مباح و مکروه و غیر شصت و چهار می‌داند و به ذکر يك يك آن می‌پردازد و این وظایف را به دو دسته تقسیم می‌کند: يك عده وظایف متخلی شامل سی و شش امر؛ و يك دسته دیگر آداب استنجاء مشتمل بر بیست و هشت امر و دسته اول را که شامل آداب متخلی است ابتدا می‌آورد و سی و ششمین آداب آن را که در ادعیه مأثوره در مواضع متعدد است بر می‌شمارد که جمعاً هشت مورد است. آنگاه مسائل فرعی این قسمت را می‌آورد و قسمت دوم یعنی آداب استنجاء را ذیل بایی مستقل می‌آورد.

ابتدا به ذکر معنای لغوی و حقیقت شرعی استنجاء و مسائل و احکام این مبحث طی چندین صفحه تحت عناوین اساس و مسأله بیان می‌دارد؛ و سرانجام آداب مسنون استنجاء را ذیل عنوان اساس که شامل بیست و هشت امر است ذکر می‌کند، و در خاتمه این مبحث مسائل فرعی دیگری می‌آورد و این باب را پایان می‌برد.

باب سوم: از کتاب طهارت در سنن استطابه است و آن را تحت این عنوان «باب سنن الاستطابه المطلقة» آورده است. به هر حال این باب درباره ذکر امور نظامتی و آرایشی است از قبیل ناخن گرفتن و ستردن مویهای زائد و استعمال بوهای خوش و نظائر آن. و در همین باب راجع به ستر و استتار و تراشیدن ریش و پوشیدن لباس پشم و مو و لباسهای بافته از مواد مورد اختلاف از قبیل ابریشم بحث می‌کند. مطلب مهمی که قابل ذکر است اینکه در مورد تراشیدن ریش و یا رها کردن و هیچ اصلاح نکردن آن نظری جالب دارد یعنی هر دو را حرام می‌داند. او می‌گوید: «تراشیدن ریش جایز نیست و حرام است و زیّ مجوس بوده است... و همچنانکه تراشیدن ریش و قطع لحيه از شعار فطرت و طریق ملت بیرون آمدن و بزی کفره و طریقه مجوس متزیی و متشبه بودن است، همچنین توفیر خارج از حد اعتدال و ترك اصلاح کردن و دراز گذاشتن شعر لحيه تشبه به یهود و خروج از سنت دین اسلام است؛» و احادیث و روایاتی را مستند عقیده خود می‌داند که آنها را ذکر می‌کند؛ آنگاه مسائل دیگری راجع به همین امور است از قبیل مشاطه گری زنان و نحوه شانه کردن ریش و امور آرایشی است و آخرین مسأله این باب در خصوص کاکل گذاشتن است و کتاب شارع النجاه به همین ختم می‌شود. بنابر این حتی کتاب طهارت از شارع النجاه را نیز به پایان نرسانده است.

حواشی و تعلیقات

[۱]

چنانکه می‌دانیم در آغاز دوره صفویان تا پایان آن همواره ترویج مذهب شیعه اثنی عشری جزو اهم اصول سیاسی و کشورداری این سلسله بود. کار تبلیغ و ترویج آئین جعفری به طرق مختلفی صورت می‌گرفت. از قبیل تألیف کتابهای کلامی و اصول اعتقاد و کتب در شرح حال و معجزات ائمه (علیهم السلام) و سخنرانی و مناقب خوانی و سرودن اشعار در مدح و مرثیه اهل بیت و تعمیر و تزیین بقاع متبرکه و غیره. از جمله کارهای تبلیغی، تألیف یا تکثیر کتب ادعیه و اوراد و نوشتن و شرح بر آنها بود. تکثیر نسخه‌های صحیفه سجاده و علویه و ادعیه مأثوره از ائمه (علیهم السلام) و شرح و تحشیه و ترجمه و تکثیر نسخ آنها در زمان صفوی به کثرت رواج داشت، چنانکه فی‌المثل تکثیر نسخه‌های فقه رضوی و فرائض رضویه و طب رضوی و صحیفه سجاده و در حدود هزار شرح بر دعاء صباح منسوب به حضرت علی (علیه السلام) در این عصر نوشته گردیده. و این همه کتابهای متعددی است که به عربی و فارسی در جمع‌آوری ادعیه مأثوره در ایام مخصوص از سال و ماه و زیارات و غیره تألیف می‌شده است که تفصیل بدرازا می‌کشد. و از همین اندازه می‌توان اهتمام به امور مذهبی و بخصوص آئین شیعه اثنی عشری را در این عصر درک کرد.

[۲]

محقق معروف و شرق شناس عالیقدر فرانسوی پرفسور هانری کربن در باب اهمیت فلسفه خاص محقق داماد و چگونگی تأثر آن از فلسفه‌های قبلی و نحوه پدید آوردن مشرب خاص فلسفی خویش که

تکامل یافته از مذهب تشیع و ذوق تصوف و نحل مختلف فلسفی دوره‌های قبل است به مناسبت بحث درباره خلصات داماد مطالبی دارد که اطلاع بدان در اینجا مفید به نظر می‌نماید. به همین جهت قسمتی از عین گفتار این دانشمند را از روی ترجمه فارسی آن در اینجا می‌آوریم؛ مطالب ایشان نکات بسیاری را درباره تاریخ فلسفی و عقلی در دوران صفوی را روشن می‌سازد:

مقصود این است که بیان شود چگونه متفکرین مورد بحث حکمت الهی و فلسفه خود را که صریحاً و صرفاً جنبه تشیع دارد در قالب و پیکره آئین ابن سینا و مکتب اشراقی سهروردی بنا نهاده و بیان داشته‌اند. ما در اینجا با آن صورت و سیمای معنوی سر و کار داریم که مظهر فضائل و صفات معرفت معنوی ایران قرن هفدهم می‌باشد. تردید نیست که تعریف آن با چند کلمه میسر نیست ولی شایسته است هر نوع تفحص و تجسسی را که با کشف میانی مکتب اصفهان و ظهور و تجلی آن ارتباط دارد با تبعیت از اندیشه استاد بی بدیل حکمت الهی عرفانی، یعنی ابن عربی اندلسی که در قرن سیزدهم میلادی می‌زیسته مرتبط دانست و این تفحص و تجسس در نحوه تفکر امامیه (بالاخص توسط ابن ابی جمهور) وارد شده است. این اظهار که در نظر جمعی شگفت‌انگیز و تحریک‌آمیز می‌رسد و گروهی دیگر آن را با شور و حرارت استقبال می‌کنند، یعنی این موضوع که «تصوف اصیل و مسلم همان تشیع است و تشیع واقعی همان تصوف است» چگونه در آثار متفکر عالیقدر قرن پانزدهم میلادی یعنی حیدر آملی در کتاب او به نام جامع الآثار مندرج گردیده؟ به زعم اینجانب تنها یک صوفی ایرانی می‌تواند چنان مطلبی را به زبان آورد. هنوز وقت آن فرا نرسیده که بتوان مشی اساسی را که در مکتب اصفهان به آمیزش و پختگی مشربهای ابن سینا و تصوف و اشراق و تشیع امامیه منتهی گردیده تشخیص داد و تقدیر نمود.

در هر حال، این خصائص بزرگ با خطوطی که سیمای معنوی میرداماد را ترسیم می‌کند ارتباط و تقارن داد. میرداماد مانند فیلسوفی پرابهام، بویژه به عنوان فیلسوفی مرموز و غامض شهرت و معروفیت داشته دارد. ولی دو بیان و اعتراف پرهیجان و خلسه‌آمیز وی مبین آن است که شخصیتی جز فیلسوف داشته است. به عبارت صحیح‌تر، به منظور حفظ توافق خود با مشرب خاص او، باید بگوییم که، اگر وی فیلسوفی کامل بوده به علت آن است که فلسفه او تا به سر حد تجارب خلسه‌آمیز هدایتش نموده و اگر وی عارفی کامل بوده به سبب آن است که تجربه او، وی را در تألیف و تدوین فلسفه‌ای که با خلسه و جذبه مربوط است یاری بخشیده و ایده آل و کمال مطلوب سهروردی، طابق النعل بالنعل در این امر مکنون است. میرداماد را می‌توان مظهر و آیت و طلعه فکر و نبوغ ایرانی تلقی نمود؛ ولی اشتها وی به عنوان یک فیلسوف غامض و مرموز، از داستان مختصری که در آن روح شوخی و فکاهی ایرانی جلوه‌گر است، مشهود و معروف شده است.

معروف است که نخستین حادثه پس از مرگ برای هر یک از ابناء بشر سؤال و استنطاقی است که از جانب دو ملک به نام نکیر و منکر به عمل می‌آید. اینان از انسانی که در گذشته می‌پرسند: دین او چه بوده؟ به کدام خداوند ایمان داشته است؟ در مورد میرداماد نیز این موضوع بر همین منوال بوده و بدیهی است که وی نمی‌توانسته مانند دیگران جوابهای ساده و روشن بدهد و در باب خدای خود می‌گوید: اسطقس فوق

الاسطقسات (عنصر همه عناصر)... آن دو ملک مبہوت و متحیر می‌مانند، زیرا این طرز پاسخ به تمام معنی غیر مترقبه و بی نظیر و بی سابقه بوده و از هم می‌پرسند که چه باید بکنند؟ ناچار به حضرت پروردگار مراجعه می‌نمایند، خداوند با کمال لطف بدیشان می‌گوید: «آری، من طرز کلام و بیان این بنده خود را می‌شناسم، من نیز هر چه را در سراسر زندگانی می‌گفت هرگز درک نکردم. ولی چون انسانی درستکار است و کسی را از او رنجشی و آزاری نرسیده، شایسته است به گلشن فردوس بازش آید».

اما در واقع، صورت مبهم و غامض اندیشه‌های او مربوط به چیست؟ ما نباید برای تفکر او عدم استحکام و صلابتی که مانع از تسلط بر خود است تصور کنیم و نیز نباید بپنداریم که وی از یافتن شیوه بیان تمام و کامل عجز داشته، بلکه باید این ابهام و غموض بیان را وسیله‌ای برای حمایت و صیانت این فیلسوف و حکیم در برابر عموم دشمنان، در قبال تعقیبها و تعذیبهای بدانیم که هیچکدام از فلاسفه و یا شاگردان وی از آن مصون نبوده‌اند. اطلاع دیگری جنبه‌ی رؤیائی دارد ولی حاوی درسی حکیمانه است: ملاصدرا میرداماد استاد خود را پس از مرگ وی در خواب دید که از او می‌پرسید: «سبب چیست که مردم مرا هدف تکفیر ساخته‌اند، در حالی که شمارا هرگز تکفیر نکرده‌اند، گرچه مسلک و مشرب خاص مرا با مشرب شما تفاوتی نیست؟» میرداماد بدو پاسخ می‌گوید: «این امر را موجب آن است که من مسائل فلسفی را به طرزی بیان داشته‌ام که فقهاء و متألّهین رسمی را قدرت آن نیست که چیزی از آنها درک نمایند و جز یزدانشناسان حکیم کسی قادر به فهم آن مسائل نیست. در صورتی که تو راهی برخلاف طریقت من پیموده‌ای. تو مسائل فلسفی را چنان صریح و روشن بیان می‌نمائی که هر معلم ساده وقتی کتابهایت را مطالعه کند می‌تواند از آن اطلاعات با خبر گردد. به همین جهت است که تو را در معرض تکفیر آورده‌اند ولی در مورد من از هر ایداء و اهانتی عاجزند». اکنون برخی تفاسیل موجب تصریح عباراتی که به تاریخچه زندگانی معنوی او مربوط است می‌گردد. اصل خانوادگی میرداماد، عوالم روحانی و معنوی اسلاف او، تعالیمی که در عهد شباب دیده وی را در عداد خاندانهای بزرگی بحساب می‌آورد که مظهر تشیع بوده‌اند. وی در استرآباد در نیمه دوم قرن دهم هجری یعنی نیمه دوم سده شانزدهم میلادی متولد گشت و سال تولد او به طور قطع معلوم نیست. نام داماد که بدان شهرت یافته در واقع کنیت پدر او، شمس‌الدین محمد بوده و با تاریخ حوادث مذهبی وابسته است. پدرش شاگرد شیخ شاگرد محقق ثانی است. شخص اخیر از سیماهای برجسته و تابناک علمای امامیه است. شیخ در عالم رؤیا امام اول را دیده و امام اول بدو دستور داده بود که دخترش را برای شاگردش شمس‌الدین به عقد مناکحت در آورد زیرا از این وصلت فرزندی بوجود خواهد آمد که وارث معارف و علوم انبیاء و ائمه اطهار خواهد گشت.

بدین طریق شمس‌الدین، داماد شیخ خود گردید و بدین کنیت معروف آمد و سپس آن را به فرزند خود انتقال داد. می‌توان گفت که زندگانی میرداماد و سرنوشت عالیہ‌ای را که از همان قبل از تولد نصیبش گشته بود جامه حقیقت پوشانید.

وی تحصیلات خود را در طوس (مشهد) انجام داد، و در عهد سلطنت شاه عباس به صفاهان آمد و یکی از معاشرین او شد و بجز چند نوبت نقل و انتقال، همیشه در آنجا زیست و به کارهای خود سرگرم

گشت و به تعلیم و تربیت شاگردان و مریدانش همت گماشت. وی در ارض اقدس، در نجف، در سال ۱۰۴۱ هجری مطابق با ۱۶۳۱ یا ۱۶۳۲ میلادی به رحمت ایزدی پیوست. هنگامی که برای همیشه از جهان چشم برمی گرفت، آخرین سخنانش این آیت کلام الله مجید بود: یا اَیَّتِهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. وی را مصنفات بسیار است که هنوز متأسفانه همه آنها به چاپ نرسیده. این آثار به دست شاگردان بلافصل او یا بعدها تفسیر شده است. باید یادآور شویم که وی نیز مانند عموم همکاران خود نه فقط به زبان عرب یعنی «زبان مذهبی» چیزی نمی نگاشت بلکه به زبان فارسی نیز تصانیفی دارد. وی اگر شعر نمی سرود هرگز عالم ایرانی اصیل و مسلم نبود. می توان گفت که وی با عموم شعب و صنوف علوم اسلامی مأنوس و آشنا بوده است. خلاصه کلام آنکه، وی در نظر ما متفکری عالی مقام، واجد قدرت عظیم کار، پرشور و حرارت و فعالیت و حتی درباره خود بسیار سختگیر بوده است.

شاگردانی داشت که به حد لازم نسبت به کار و آثار او جان نثار بودند و به خاطر تفسیر آثار او عمر خود را صرف نمودند. وی در معاشرت و دوستی صاحب دل و پر عاطفت بود و محبت برادرانه او در سراسر زندگانش با شیخ بهاء الدین عاملی (شیخ بهائی) که وی نیز از ارکان رکن معارف شیعه است، گواه صادقی بر آن مدعا می باشد. همین دو خصلت برای نشان دادن محاسن و مناقب او کافی است. صاحب دل تراجم احوال به اتفاق نظر خصائص ممتازه این یزدان پرست پرشور و صاحب فعالیت شدید معنوی را که اندیشه های عرفانی آن را یاری داده و به سرحد جذبه و خلسه رسانیده بود، با کمال وضوح معرفی کرده اند و ما نیز در پرتو متونی که مطالعه کردیم به این حقایق مؤمن شده ایم. چنین بود سیمای دانشمندی که بحق او را معلم سَوم نام نهاده اند.

اگر از شاگردان و مریدان او سخن به میان آوریم و در آن مورد بافشاری کنیم از گفتار خود به دور خواهیم افتاد. معذک در پرتو مجاهدات اینان مکتب اصفهان نضج و قوام گرفته است و از برکت مساعی آنان این طراز و نمونه معنوی و روحانی به تمام معنی جذاب صورت حقیقت به خود گرفته. گرچه تا به حال انسان که باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته ولی سنت دوگانه اشراق سهروردی و امامیه در آن به هم پیوسته و در ورای سیمای امام، فرد اجلی و نمونه اعلای انسان کامل را مورد تفکر و تأمل قرار می دهد. میرداماد از همین سنت دوگانه ارث برده و این سنت را به اخلاف خود انتقال داده ولی با نبوغ فلسفی خود آن را کمال و قدرت بخشیده است. ما هم اکنون دو تن از این اخلاف را نام بردیم: ملاصدرای شیرازی که شاید آثار او بیش از مصنفات استادش قابل هضم و درک است و تا حدی آنها را در محاق می افکند.

امروز هنوز ممکن است که شخصی در شیراز، در مدرسه خان، در حجره حقیری که مدرس او بود، مسکن گزیند و به مراقبه اندر شود، سید احمدعلوی پسر عموی میرداماد (به توسط خاله مادری خود) شاگرد وی نیز بود و سرانجام داماد وی گردید. وی را نیز تصنیفی پر قدر و اعتبار است که جنبه فلسفی و حکمی دارد. از اینجا میل دارم و جای آن است که از محمد قطب الدین اشکوری نیز نام ببرم که منظومه ای عظیم به زبان عربی و فارسی و کتاب تاریخ فلسفه الهی شامل حکمای باستان، فلاسفه عالم اسلام و بالاخره ائمه اطهار و سیمای جهان تشیع از خود باقی نهاده است و دوره آن در حیات او لا اقل با

کتاب استاد او کمال پذیرفته است. سپس باید از شاگردان آنان، مریدان بزرگ ملاصدرا نظیر محسن فیض، عبدالرزاق لاهیجی، قاضی سعید قمی و بخصوص شخص اخیر که از اقطاب عرفان شیعه است یاد کنیم.

آخر الامر، برای تنظیم مقدمات و جهات کامل باز هم باید یکی از حوادث مهم آن دوران را یاد کنیم یعنی: ایاب و ذهاب و مراوده خارق العاده بین ایران و هند که بر اثر اصلاحات جوانمردانه و شریف مذهبی اکبر شاه که در پیرامون او مشرب اشراق سهروردی نفوذی عمیق یافت، تحقق پیدا کرد در آن موقع می توان گروهی از زردشتیان را مشاهده کرد که از شیراز به هندوستان هجرت کرده بودند و رهبری ایشان را مؤید بزرگ آذر کیوان به عهده داشت. اینان نیز خیر و سعادت خود را در آثار سهروردی می یافتند. دیده می شود که میرابوالقاسم فندرسکی در امر ترجمه هایی که در آن عهد از زبان سانسکریت به فارسی می شد شرکت نموده. اقدام مزبور مانند ترجمه و تفسیرهای آثار روحانی و معنوی و یا ترجمه هایی بود که در قرن دهم از زبان یونانی به سریانی و به عربی یا از عربی به لاتین انجام می گرفت.

در این مورد اندکی به تفکر پردازیم: اگر ما بتوانیم طبق اسلوب صحیح و مطلوب همگی به روی این آثار و مصالح مجاهدت کنیم، و دوش بدوش هم بکوشیم تا زندگانی آنها را که حیات خود ماست تجدید نماییم، در آن عموم مراحل و فواصل را خواهیم یافت و در نتیجه خواهیم توانست این آثار متنوع را که در آنها اضطراب و تحیر معنوی و روحی افراد بشر، از آغاز پیدایش دنیای لاتین تا ظهور جهان بودایی بیان گردیده تطبیق کنیم.

به زعم این جانب عنوان مطالب و اطلاعات بخش اول برای رسیدن به مقصود واجب و لازم می نمود. به هر تقدیر اسامی شخصیت های نامبرده و آثاری را که بر شمردیم و در سر راه خود مراحل را روشن ساختیم همه و همه حی و حاضر وجود دارند. تنها کافی است که بدانها نظر توجهی منعطف ساخته محتویات ذقیمت آنان را در جویبار عظیم معنویت ایران در قرون اخیر وارد سازیم. البته حصول چنین مقصود در حال حاضر آرزویی بیش نیست. لیکن در صورتی که برنامه کار بطور دقیق مطرح و مطمح نظر قرار گیرد کافی است عده ای محققان ذی علاقه و عاشقان طریقت معنوی همت خود را جزم نموده با ما همگام شوند و هر دقیقه قدمی در طریق مقصود فراتر گذارند تا آنکه تمامی کار بعون الله تعالی و خرسندی صورت تحقق پذیرد. کمال مقصود در این راه آن خواهد بود که به موازات آنچه ما در مغرب زمین در زمینه فلسفه و حکمت الهی و تاریخ معنویت و روحانیت خود انجام داده ایم، در ایران نیز بتوان رشته تحقیقات و تاریخ فلسفه و حکمت الهی را از زمان ابن سینا تا قرن گذشته یعنی زمان حاج ملاهادی سبزواری (قدس سره) پیوند کرده و این شکاف بزرگی را که در تاریخ فلسفه ایران وجود دارد به هم وصل نمود. و باید پیوند مزبور طوری منظم و مستقیم انجام پذیرد که ما بتوانیم روزی که تأثیرات و عوامل خارجی برای گسستن آن ظهور می کنند به کلیه اضطرابات و دقایق آن اشعار و استشعار حاصل کنیم.

[۳]

برای ادراك و استدراك كامل متون كوتاهى كه در آن ميرداماد اسرار و رموز تجربه باطنى و معنوى خود را ضبط و تأليف نموده لازم بود گزارش و مطالب فصل گذشته را دقیقاً در مد نظر نگاهداريم. از میان دو متنى كه مورد نظر ما است يكى شكفتگى كامل تقدس مذهب تشيع را به صورت يك منظره باطنى در حالت خلسه و جذبه مجسم خواهد ساخت. نتيجه اين حادثه قلبى و روحانى بحدى پر معنى و عميق بوده است كه تقرير ميرداماد از اوصاف منظره روحانى به صورت دعای معروفى به نام دعای حفظ درآمده كه ورد زبان شيعيان با ايمان است. متن ديگر به ما نشان خواهد داد چگونه مفهوم نظام عالم و جلوه آفرينشى كه توسط فلسفه ابن سينا و پيروان او به مرحله كمال رسيده ممكن است به نيروى پنهانى باطن و علاقه معنوى به صورت تابلو و منظره روحانى مبدل گردد و آنچه تا آن زمان تار و پود حكمت نظرى را تشكيل مى داده مبنا و منشأ تجربه معنوى و روحانى عميق قرار گيرد.

از همين دقيقه مى توان حدس زد كه فيلسوف ما گرچه شهرت خود را به ائى نحو كان در پرتو مباحثات و نوشتجات پيچيده و پريپچ و خم فلسفى و تعليم معارف مذهبى بدست آورده بود در حقيقت جواهر گرانبهائى در فطرت خویش پنهان داشته و گويى شيوه نگارش خود را عالماً عامداً در لباس ابهام و تعقيدات لفظى درآورده بود تا راز درون او آشكارا نشود. فى الحقيقه ميرداماد شخصيتى وراى آنچه ظاهر مى نمود يعنى معلم فلسفه، در باطن داشت.

در تأييد اين معنى كافى است در خلال آثار ميرداماد مثلاً به متن زير از كتاب الزواشع توجه كنيم كه گويى عيناً از تراوشات افكار سهروردى اقتباس گرديده است:

«روح انسانى بايد به مرتبى رسد كه بتواند معاينه عالم محسوس را با مشاهده عالم غيب درهم آميزد و قادر باشد از بدن، مخلوع شود و بندهاى طبيعت را درهم شكند تا اينكه به اتصال و اتحاد عالم قدس ملكوت نائل گردد و با ارواح مقدسه اى كه از مشارق نورانى، پرتو نورانيت مى گيرد، اتصال حاصل كند و اين مقام در قدرت هيچيك از اولياء نيست مگر آنكه قدرت منفك شدن از طبيعت و تخليع جسم را بدست آورده باشد تا حدى كه بتواند جسم خود را مانند پيراهنى دربر كند يا از خود دور سازد و برهنه شود».

تفكر و تجسم بيرون آمدن از قالب جسمانى و دور ساختن آن به طريق ذهنى به تحقيق موضوع دومين اعتراف نامه روحى ميرداماد را تشكيل مى دهد و او جزئيات مراتب آن را با دقت و مراقبت روزانه دقيق روحى آنچنانكه در تجربه باطنى بر روح او گذشته نقل و تأليف نموده است.

دو حادثه روحى مزبور به فاصله دوازده سال اتفاق افتاده؛ اولين آن در شهر مقدس قم به سنه ۱۰۱۱ هجرى (۱۶۰۲-۱۶۰۳ ميلادى) و دومين حادثه در سال ۱۰۲۳ هجرى (مقارن ۱۶۱۴ ميلادى) در شهر اصفهان يا حوالى اصفهان رخ داده است. اولين حادثه بالاخص آب و هواى روحى و معنوى شيعى مذهب با ايمانى را بدست مى دهد و به طور ناگهان در منظره باطنى تصاوير و تمثال هاى مبارك مورد ستايش قلبى را مجسم مى سازد. در حادثه دوم نيز كه منتها اليه تفكر و تصور عالم در دستگاه فلسفه ابن سينا محسوب

می‌شود تقارن تاریخ زمان و با فصاحت کامل نشانه ایمان و توجه قلبی به مقدسات مذهب تشیع را آشکار می‌سازد. اما آنچه مربوط است به حادثهٔ اول، حدیث آن را از رسالهٔ با وفاترین شاگرد استاد یعنی محمد قطب الدین اشکوری بدست آورده‌ام. در ماه رمضان سنه هزار و یازده از هجرت حضرت رسول اکرم، زمانی که میرداماد در عین حدت جوانی بسر می‌برد و در اصفهان متوطن گردیده بود مسافرتی به شهر مقدس قم نموده بود. چنانکه خود می‌گوید از خلاف آمد حوادث بدانجا پناه برده بود (زیرا شاه عباس در آن زمان با ترکیه عثمانی در جنگ سخت همی بود). روزی بعد از نماز عصر دیرگاه در مسجد بماند و در جای خود به سوی قبله همچنان جلوس کرده آهسته آهسته خود را در حالتی مخصوص احساس نمود و غفلتاً به حالت خلسه مستغرق گشت آنگاه، می‌فرماید:

«ظهور کرد در پیش من نور درخشان و خیره کننده‌ای (نور الشعشعانی) با جلال و عظمت و به صورت انسانی که بر بال راست آرمیده باشد. به همان نحو شکل نورانی دیگری با جلال بیشتری مشاهده کردم که در زیبایی خود می‌درخشید و درخشش او به اطراف و جوانب ساطع بود. همچنان بود که گویی در گوش جان من خوانده بودند که آن شیخ نورانی شمایل شاه مؤمنان حضرت امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب، امام اول بود، در حالی که شیخ آرمیده یا نشسته حضرت رسول اکرم صلعم را می‌نمود.»

از لحن میرداماد چنین برمی‌آید که با نهایت شعف و سرور تسلائی خاطر زایدالوصفی از لطف و کرامت حضرت امیر به واسطهٔ این خلسهٔ روحانی برای قلب پر درد و غم خیز او حاصل گردیده. مطلب مهم در حدیث مزبور این است که امام اول امیرالمؤمنین (علیه السلام) وی را به رمز و اشاراتی آشنا می‌کند و دعای حفظ را به وی می‌آموزد که با از بر خواندن آن از گزند مصائب مضمون خواهد ماند. دعای مزبور عبارت از تذکر ذهنی به چهارده معصوم، اعنی حضرت رسول اکرم، حضرت فاطمه الزهرا و دوازده امام می‌باشد که بنده حق را احاطه کرده وی را حراست می‌کنند: در مقابل پیغمبر اکرم، دست راست مولا امیرالمؤمنین. دست چپ یازده امام و عقب سر پنج تن آل عبا. مشرف بر این گروه بالای سر و در مرکز فاطمه زهرا دخت رسول، مجمع النورین و مقطع دو تشعشع و دو منبع نور یعنی نور نبوت و نور ولایت. بالاخره افسری نورانی از ملائک گروه مقدس و تجلی دایرهٔ قدس را تمام عیار می‌سازد.

در اینجا و در این مقام نکات و دقائق لطیف و روشن در زمینهٔ روانشناسی مذهبی و معنوی به خاطر خطور می‌کند که بسیار قابل ملاحظه است. اول اینکه در حیات باطنی شخص میرداماد واقعهٔ مهم و حدیث لطیف و بی‌مثالی است که طی سیاهای متعادم... دورهٔ بحرین و تهیی خود را پیموده و ملازم با تذکر و تفکر جلوهٔ ظهور یافته است.

احساس حضور و مشاهده به درجه‌ای شدید و عالی بوده است که میرداماد پس از خروج از حالت خلسه می‌گوید: «تا روز حشر به آرزو و تمنای تجدید و احیاء این منظرهٔ دلپذیر و بی‌مثال خواهم نشست». در مرحلهٔ ثانی جنبهٔ معرفت النفس این حدیث را در سه نکتهٔ دقیق می‌توان خلاصه کرد: نخست اینکه گروه تصاویر و تمثالها در داخل دایره‌ای که با حلقهٔ فرشتگان محدود گردیده کاملاً

شکل «مندله» را که در دیگر مذاهب عرفانی مرسوم است به یاد می آورد. مندله شکلی است مدور که در آئین بودایی مقام خاصی در ریاضت و تمرکز روح و تفکر و مشاهده دارد و اکثراً دایره ای است که در داخل آن تصاویر و تمثالهای خیالی بخشها و سمبولهای مختلف عالم وجود و مخلوقات آسمانی فوق الطبیعه مجسم و مرتسم گردیده و شخص مبتکر با خیره شدن به درون دایره آهسته آهسته از حواشی به مرکز دایره متوجه گردیده و در آن مرکز هستی علوی و آسمانی خود را جستجو می کند و امنیت و جمعیت خاطر و تعادل وجود خود را در آن نقطه بدست می آورد.

دوم اینکه در دایره روحانی میرداماد شخص وی یعنی شخص مجذوب در وسط قرار گرفته با این تفاوت که بالای سر او در مرکز حقیقی دایره تمثال بی مثال فاطمه الزهراء به تمامی دایره و تمامی گروه، مشرف است و حاکمیت دارد. بنابر این وجود شخصیت مقدس این خاتون عالم اسلام است که مرکز ثقل وجود را تشکیل می دهد. اینک اگر خوب التفات کنیم در تجربه خلسه و انجذاب عرفانی میرداماد بدین نکته تشابه توجه می کنیم که در مذهب تشیع تصویر و تمثال حضرت زهرا به عنوان عالی ترین مظهر تقدس برابر تصویر حضرت مریم در عالم عرفان مسیحیت یعنی مظهر عقل کل و خلاق و محمل روح القدس است. این نحوه تقدیس و تقدس در فرق مختلف تشیع، اعم از شیعه اثنی عشری و مذهب اسماعیلیه جاری و رایج است. جای دیگر طی این مقاله معنای دقیق تغییر و تبدیل مبانی فلسفی و نظام عالم را در فلسفه ابن سینا به صورت ذهنی و تجربه روحانی و معنوی مطالعه خواهیم نمود.

به هر تقدیر سمبول دایره ای شکل معنوی با نتیجه تلاشها و تحقیقاتی که امروزه روانشناسی تحلیلی خاصه در باب اصل و منشاء مثال اصلی یا ازل (Archetype) به عمل آورده است کاملاً وفق می دهد. بالاخره نکته سوم درباره منظره روحانی میرداماد این است که ما در اینجا فی الحقیقه در برابر نمونه کاملی از مثل اصلی یا ازل قرار گرفته ایم و با تحقیقاتی که اینجانب به عمل آورده ام دعای حفظ در اکثریت قریب به تمام کتب دعای متداول در مذهب شیعه امامیه مضبوط است و یقیناً تجربه روحانی میرداماد منبع و منشأ دعای مزبور را تشکیل می دهد به طوری که عبارات و کلمات آن عین همان است که میرداماد بعد از خروج از حالت انجذاب روحانی تقریر و دیکته کرده است.

دومین اعتراف روحانی استاد حکمت الهی مشتمل بر بیان و تحلیل حادثه روحی است که دوازده سال بعد از حادثه اول یعنی در سنه ۱۰۳۲ هجری (برابر ۱۶۱۴ میلادی) به وقوع پیوسته است.

مقتضیات و مراتب آن با حادثه اولی تفاوت دارد. این بار میرداماد در اصفهان است نه در قم و در مقام استادی خود به مراتب عالی رسیده و تجربه باطنی و معنوی وی عمق و صفای بیشتری یافته است. حالت خلسه و انجذاب نیز به جای مسجد در محل انزوای شخصی به وی دست داده. متأسفانه از خصوصیات آن محل انزوای خصوصی، اثری در دست نیست. آنچه توجه خواننده را در وهله اول هنگام قرائت شرح و بیان حادثه به خود جلب می کند دقت تام و تمامی است که در ذکر تاریخ دقیق آن از طرف نویسنده به عمل آمده است. نکته جالب توجه دیگر اینکه در این نوبت ذکر مبنا و نقطه عزیمت تفکر و تحلیل قرار گرفته است. دو نکته فوق، جنبه های دوگانه حکمت الهی تشیع و فلسفه ابن سینا را مشخص نموده بستگی میرداماد را به

آن دو منبع فکر و تقدس مدلل می سازد.

تاریخ دقیق حادثه روحانی جمعه چهاردهم شعبان سنه ۱۰۲۳ هجری ذکر شده یعنی هیجده سال قبل از آنکه میرداماد دارفانی را بدرود گوید و به سرای باقی بشتابد اتفاق افتاده. یعنی در این تاریخ، حکیم الهی ما در منتها درجه کمال معنوی و قوت نفس مطمئنه سیر می کرده است. تاریخ مزبور با فصاحت و وضوح خاصی تصریح گردیده و ضمناً رجحان و عزت ماه شعبان به منزله ماه عزیز و ماه مقدسی که طی آن عبادات خاصه برگزار می شود قابل توجه است.

در نزد کلیه فرق تشیع خاصه شیعه اثنی عشری نهایت ارج و منزلت این ماه مقدس در شب چهارده به پانزدهم ماه که ماه قمری را درست به دو نیمه تقسیم می کند قرار گرفته. فی الواقع شب مزبور در سال ۲۲۵ هجری (برابر ۸۶۹ میلادی) شب تولد حضرت امام عصر عجل الله تعالی فرجه است که والده ماجده اش طبق نظر مؤرخان شاهزاده خانم مسیحی از روم شرقی بوده است. شاه غایب امام دوازدهم مهدی و منجی و نجات دهنده شیعیان است و هنگام ظهور خود پرده های ظلمت را خواهد درید و عالم را نورانی خواهد ساخت. نزد فرقه اسمعیلیه شب پانزدهم شعبان خاص اهل البیت و لیلۃ القدر خاص حضرت رسول اکرم شناخته می شود با این تفاوت که به زعم اسمعیلیان هر دو شب مزبور مظهر تجلی فرد اجلای مقدس حضرت فاطمه الزهرا. همان شخصیت مقدسی که در منظره ذهنی و خلسه آمیز میرداماد مقام شامخ را اشغال فرموده بود به شمار می رود. از جهت دیگر نیمه ماه شعبان نشانه تفکیک نور از ظلمت یعنی روشنائی «تنزیل» از پرده نشینی «تأویل» است که مقام نبوت حضرت رسول از طرفی و مقام ولایت امام از سوی دیگر دو قرینه آن را تشکیل می دهند.

بنابر این تقارن خواب خلسه و انجذاب میرداماد است و معنی آن از جهات جنبش باطنی و مقتضیات و خصوصیات دیگری که آن را به ظهور آورده است باز قابل تأمل است زیرا که فیلسوف حکیم و عارف بی بدیل به وسیله ذکر وارد این معنی گردیده و از بین صفات معظمه باری تعالی به اسماء الغنی و المَغنی متوسل شده که هر دو مکمل یکدیگر بوده و شأن و منزلت خاصی دارند. اگر دو نام مکمل فوق را با توجیه و تفسیر حکمت ابن سینا بسنجیم و دو وجهه این اسماء را که یکی جنبه بی نیازی مطلق باری و دیگری قدرت عظیم و لایتناهی بخشندگی الهی را از تاریکی محض عدم به عالم امکان و وجود مشخص و متعین می سازد در نظر آوریم، فلسفه نظام عالم و حکمت عالیّه وجود از دریچه تفکر ابن سینا به نحو هیجان انگیز و پرشوری در ضمیر و خاطر ما مجسم می گردد.

نسخه رساله مزبور را اینجانب در نسخه چاپ سنگی بحار الانوار که در قرن هیجدهم به طبع رسیده بدست آورده ام. جنبه اعجاب و تحیر این حقیر از این بابت است که مجلسی، نماینده مقتدر شریعت و دشمن سرسخت مشرب صوفیه میرداماد را تا به این درجه معزز و گرامی داشته است.

گویی آنچه را که استاد اجل در خواب به شاگرد عزیز خود، ملاصدرای شیرازی به رسم امانت، تلقین فرموده بود با توجه احترام آمیز و خاص مجلسی به عالم تحقق می پیوندند. زیرا مجلسی رساله مزبور را با چند کلمه زیر وارد می کند:

«در بین رسالات غریبه میرداماد رساله حاضر علامت و نشانه تاله و تقدس وی است و بخوبی جنبه قدس و نحوه خلوص باطنی وی را جلوه گر می سازد.»

خلاصه رساله مزبور به عربی و انشاء خاص میرداماد به رشته تحریر درآمده با زبانی مشکل و بس پیچیده که در تحریر آن منتهای دقت و اجتهاد برای ادای مقاصد عالیه بکار رفته و جزئیات مطالب و مناظر توصیف و نقاشی شده است:

«روزی در جریان ماه حاضر به تحقیق روز جمعه ۱۴ شهر رسول الله شعبان المعظم از سال ۱۰۲۳ هجری در یکی از خلوتگاههای خود با توسل به اسماء مبارکه الغنی و المغنی به ذکر مشغول بودم و همواره به تکرار ذهنی یا غنی یا مغنی می پرداختم و خود را در ساحت مقدس باریتعالی فانی کرده بودم و جزا و در آئینه ضمیر و قلم نمی دیدم و نمی پرستیدم. ناگاه در خلصه و انجذاب خاصی فرو شدم که گویی بارقه رحمت الهی مرا از قید تن، فارغ و منخل ساخته بود. از قید شبکه احساس، مستخلص و آزاد از عقد جباله طبیعت به شاهبال تقدیر و تعظیم با خوف به سوی ملکوت حقیقت پرواز می کردم؛ گویی که من خود از جامه تن یکبار منخل گردیده و روح از منزلگاه عادی خود پرواز نموده و چنانکه گویی دمه تفکر خود را تیز کرده و منفور کالبد خاکی خویش واقع گردیده باشم، همچنان پرواز می کردم که گویی اقلیم زمان را نور دیده در عالم ابدیت قدم نهاده باشم. آنگاه غفلتا خود را در «مدینه وجود مطلق» در بین انواع کامله ای که نظام عالم «جملی» را تشکیل می دادند دریافتم و باز شناختم: آنجا در عالم ابداعات و تکوینات و الهیات، در بین عالم طبیعیات و قدسیات و هیولانیات و دهریات و زمانیات، آنجا در بین اقوام کفر و ایمان و ارباب الجاهلیه و الاسلام از کسانی که برخاسته به پیش می رفتند و کسانی که واپس رفته سقوط می کردند و از کسانی که در پیش و پس آنان در مقامات ازلی و ابدی راه می پیمودند، بالجمله در بین آحاد مجامع الامکان و ذرات عوالم الاکوان از همه صورت ها، کوچکان و بزرگان، مردنی ها و نامردنی ها، از رفتگان و آمدنی ها، اذالجمیع زمره زمره دسته دسته و گروهان گروهان بدون ذره ای و واحدی نقصان، همگان چهره خود به آستان او گردانیده و نگاه باطن خود به سوی وجهه «او» جل سلطانۀ دوخته و معذک خود بدان توجه و آگاهی نداشته و نیافته و همه جمیعاً به لسان فقر و نیاز ذوات خود سخنگویان، جمیعاً به فقر و ناچیزی هویات هالکه خود مدّعی و معترف، و جمیعاً در حال هلاکت و ابتهال وجود خود به ندای دسته جمعی یا غنی یا مغنی منادی و مستدعی و در حال تضرّع و عسرت دست حاجت به آسمان نعمت و موهبت او دراز می داشتند، ولیکن بدین احوال و معانی هم اشعار و آگاهی نداشتند. آنگاه در این دعا و الحاح پر شور که تنها به گوش دل و جان مسموع می بود، در خلال این ندای عظیم غیبی من از خود بیخود گردیده و از بیخودی به خود می پیچیدم و از شدت وله و دهشت جوهر ذاتی عاقله پاک باخته و از دیده نفس مجرّده خود بالمره غائب گردیدم، بدین نمط گویی از سرزمین و اقلیم تغییرات و تبدلات مهاجرت کرده و برای همیشه از سواحل قطر وجود رأساً بیرون گردیده بودم، افسوس در این احوال آهسته آهسته حالت خلصه الخالسه و انجذاب جان بخش ربانی جان مرا ترك می گفت و مرا در حال تمنی و رغبت و شیدائی خاص هجران رها می نمود. این چنین از خلصه روحانی و ربانی خارج گردیده و آه سوزناک از نهاد خویش

برهمی آوردم. حزن و اندوه تمامی جان مرا فرا گرفت و دوباره به سرزمین خرابی‌ها و ضایعات و بقعه زور و فساد و قریه الغرور و ماتمکده دروغ و ریا و وهم و تزویر فرود آمدم.»

این ندای عظیم غیبی

صحیفه بسیار زیبای میرداماد چه از نظر شدت وحدت هیجانات و چه به خاطر بساطت و وسعت منابع و مآخذ لسانی که ترجمان و مفسر آن است جالب و مؤثر است؛ زیرا تجارب روحانی آن هم با دیده دل و هم با گوش هوش انجام گرفته است؛ برای تصویر و تجسم تمائیل و مظاهر آن نقاش و مصوری عارف و روحانی می باید تا به مدد و معاضدت موسیقیدانی ماهر بدان آهنگی مقتدر و پرتنین بخشد معذک میرداماد در پرتو منابع لایزال و علم کامل به لغات و مصطلحات توانسته است بعضی جنبه‌های تصویرهای رویایی و پراهنک را که در حالت جذب و خلسه برایش مشهود و مسموع افتاده مجسم و مصور سازد. ما بدان توفیق یافتیم تا برخی از عبارات «فکائی» را که حاکی از مقایسات و مشابهاتی است که میرداماد به منظور تلقین و الهام حالت معنوی خود بکار برده خاطر نشان سازیم. بر ما لازم و واجب است عبارات بیان این خلسه را که با عبارات شروح سهروردی مطابقت و مناسبت دارد متذکر گردیم.

از همان بدایت امر، وقتی ذکر و تمرکز روحانی موجب حصول حالت تعلیق و تعویض می گردد، بعضی خاطرات روحانی متجلی می گردند. در این مورد انسان به فکر داستان طیر منتسب به ابن سینا می افتد که در آن گفته شده بود: «حلقه‌ها را گسستم... عقده‌های دام را درهم شکستم... و به طیران در آمدم.»

خلسه معروف فلوطین که در کتاب تاسوعات منقول است از آن نیز صریح تر و روشن تر است و در نزد ارباب معنویت و عرفای فرانسه که آن را از خلال متون عربی حکمت الهی منسوب به ارسطو شناخته اند، نیز معروف است و چنین بیان شده است: «اغلب در خود، احساس بیداری و صحو می کنم و خود را از قیود جسم مستخلص می سازم، مستغرق عالم درون می گردم، از هر چیز دیگر بیگانه می شوم و در آن حال در اعماق وجود خود جمال و جلالی اعجاب انگیز و عظیم النظر می یابم.» عبارت میرداماد در این مورد چنین است: «چنین پنداشتم که از پیراهن تن و زندان جسم آزاد گشته‌ام.» و این عبارت عیناً و طابق النعل بالنعل در متون کتب حکمت الهی وجود دارد و عنوان همین رساله و زعمه مختصر قرار گرفته است.

با این وصف، اختلافات آنها مشهود است. مشاهده و رؤیای فلوطین که در موقع خود به توسط سهروردی به تجربه درآمده، خلسه و جذبه‌ای آمیخته با نشاط و فرح و انبساط پر جلال و متعالی است، یعنی عبارت است از دخول در حریم ملکوت سماوات و انوار (افلاک نورانیه) و قبول در عالمی دیگر و در جمع کائناتی که تجلی و لمعان آن علی رغم کدورات و ظلمات عالم ناسوتی مشهود است؛ خلسه میرداماد نظیر اوج اشتداد حزن و تعب است که بر اثر رؤیا و مشاهده و استماع عذاب ورنج مطلق و کامل شدت وحدت گرفته باشد، به همان نحوی که مکاشفه و تأمل و تکرار ذکر خاص آن را فراهم کرده بود. این ذکر مانند ذکر که به دیگری سرایت کند بوجود آمد و از این پس تنها میرداماد که آن را بر زبان می راند ذکر و

مناجات به صورت آهنگ و سماعی درآمد که جمیع عوالم با کل موجودات و مکنونات در آن شرکت جسته باشند، به عبارت صریح تر، عین ذات کسی که در حال رؤیا و شهود است به صورت وسائل و اسبابی درآمد و چنان مستغرق اهتزاز و ارتعاش گشت تا به عالم خلسه پیوست؛ بدیهی است که در اینجا وسائل و جوارح درک و احساس، دیگر قوای محسوس که با اشیاء عالم تعین انطباق دارد، نبود، بلکه قدرت تخیل، فعال بود که قادر است طنین این آهنگهای روحانی و ندای عظیم غیبی را که مبین رنج و عذاب او، هم در اعماق و هم در معالی و دزوه وجود مطلق است دریابد.

اسرار منابع و مبادی کائنات از این پرسش و سؤال پرده برمی دارد، همانطور که نظام عالم بر طبق مشرب ابن سینا هم آن را توصیف کرده یعنی رشد و ارتقاء عدم از همان روز آلسنت تا عالم ناسوت که مسکن ما به شمار می آید. از اینجا به بعد توصیف و تشریح منظره به صورت يك تراژدی لایتناهی درآمده است که درک ناگهانی آن بر وجود عارف، مستولی شده و او را از مسکن مألوف ذات خود بیرون می آورد.

معذلك نشاط و انبساطی پر جلال و متعال در اعماق این حزن و غم مکنون و مضمون است. زیرا اگر کائنات، بر وجود کسی که حیات آن را از عدم مصون می دارد واقف نباشند، لااقل اهل شهود و رؤیا، خود را در محضر او می یابند، وی عالم و واقف به این موضوع است که دعوت این ندای عظیم غیبی بیهوده و عبث در عالم طنین افکن نمی گردد، اکنون در مصنفات دو تن از مریدان میرداماد، که قبلا از آنان نام بردیم، عناصر و اجزاء نغمه ای دو وجهه، یعنی دعوت و سؤال و جواب را می یابیم و به معاونت آن اطلاعات و مفروضاتی را که بر تجربه عرفانی و معنوی میرداماد سبقت داشته درک می نماییم. از يك طرف سید احمد علوی در تفسیری که بر کتاب شفاء نگاشته سلسله افکار ابن سینا را در باب وجود و موجودات حیة و صاحب فراست تشریح کرده و با کمال صراحت و وضوح به مشرب باستانی ایران یعنی مذهب زروانیة که در مورد تکوین عالم به قضا و قدر معتقد است و بر آن است که فرمان قضا عرصات عدم و ظلمت نور و روشنایی را با هم و در يك زمان بوجود آورده، استناد می جوید، مشابهت و مناسبتی که بدین منوال بین صور تکوین و نظام عالم بر طبق آئین زروانی و شکل ایجاد عالم بنا به مشرب ابن سینا دیده می شود، برای جلوه گر ساختن تراژدی مکنون در مشرب ابن سینا کافی است.

جواب این سؤال که پیشاپیش پرده نهانی و خاتمت امر را مجسم می سازد، قبلا توسط محمد قطب الدین اشکوری مرید و نویسنده ترجمه احوال میرداماد برای ما روشن شده است، وی مشرب زردشتی را در باب ساتوشیانت (منجی عالم که در آخر الزمان ظهور کرده و عالم را دگرگون خواهد ساخت) و آئین تشیع را در موضوع امام دوازدهم، امام غائب، امام منتظر، موازی و مشابه می داند. باری در این مورد اثری از مکاشفه و نظر عقلی شخصی که در عصر ما امور را با هم مقایسه می کند وجود ندارد، بلکه در واقع این نظر حاکی از احساس قبلی و شهادت ایمان موجود و انکار ناپذیر است، یا در ضمن این ایمان، یعنی انتظار امام عصر، می توانیم يك اصل ثابت معنوی ایران را از اعصار بسیار کهن درک نماییم، و نیز می توانیم اهمیت و معنای تاریخی را که میرداماد با کمال صراحت و بلاغت متذکر شده، یعنی تاریخ تجربه معنوی و عرفانی خود را که عبارت از شب پانزدهم شعبان، شب تولد امام عصر باشد، بهتر و کامل تر دریابیم.



ما در آغاز این تتبع و استقصای موجز و کوتاه اظهار امیدواری کردیم که با انتخاب میرداماد به عنوان هادی و مرشد، خواهیم توانست در قلب و مرکز مدینه فاضله معنوی اصفهان رسوخ یابیم؛ و شاید اکنون حق داشته باشیم خود را در مقام قرب و جوار آن حس نمائیم، و به همان نهج که از بدایت امر مشاهده می کردیم، احساس این قرب جوار، احساس و درك همان راز معنوی را که دیر زمانی برای ما مجهول مانده بود، اکنون از دور به طور مبهم می بینیم که چگونه اختلاط مشرب این سینا و آئین تشیع انجام پذیر گردیده است؛ مشرب این سینا نیز بذاته از يك دستگاه فلسفی نظام عالم تحول یافته و به صورت مشرب زندگانی معنوی و روحانی، به شکل تجارب موجود و زنده درآمده است و همین وجهه و جنبه آئین این سینا است که ظاهراً بعضی اوقات برای طلاب و محققان باختر زمین غیر قابل فهم و صعب الإدراك به نظر می رسد.

لیکن با قدری توجه و تأمل ملاحظه می کنیم که مشی و تطور آن به سهولت قابل تجزیه و تحلیل نیست. چهره و قیافه واحدی بر تمامی دستگاه حکمت و معرفت این سینا حکومت می کند که عقل فعال یا عقل کل عنوان یافته است اصل مزبور همان مفهوم در دستگاه معرفت مکتب کهن ارسطاطالیس و پیروان مشرب اوست، با این تفاوت که در سیستم فارابی و ابن سینا برخلاف حکمت مشاء کلاسیک یونان عقل فعال، جوهر مستقل و جداگانه ای است و آن روح ملکوتی است که در سلسله مراتب فرشتگان و خانه زادگان عرش اعلیٰ بیشتر به ما نزدیک است و به گفته سهروردی فرشته انسانیت ما را مجسم می سازد. باید متذکر شد که همین عقل فعال را فلاسفه غرب به «روح القدس» تعبیر کرده اند و در وحی قرآن کریم به ملك مقرب یعنی جبرائیل و مأمور دمیدن روح در آستین مریم مقدسه معرفی شده است. هنگامی که عقل فعال یا روح القدس نیروهای مکاشفه و عرفان را در روح انسانی می دمد چنین اتفاق می افتد که روح القدس در خلال گوهر انسانی به خود می اندیشد و در این خاکدان به جستجوی مظهر جلال خود می پردازد و شکلی از اشکال خود را در وجود خاکی به عالم ولادت می آورد و گویی می زایاند. و هوش و نبوغ او را متدرجاً از قوه به فعل می آورد. از اینجاست که اهل معرفت از «ولد معنوی» دم می زنند و سخن می رانند، مولود نوآمده و وجود حقیقی که به جد و جهد و طلب در وجود خاکی ما رشد می کند و آهسته آهسته به سوی آفاق پر عظمت معرفت و عشق به پرواز در می آید.

میرداماد موضوع و محمل مزبور را هنگام تجربه معنوی خود در حالت خلسه و انجذاب با توصیف نزول روح القدس بر مریم مقدسه عنوان کرده است.

هم اکنون شأن و منزلتی را که چهره مبارکه حضرت فاطمه در تصویر شهودی و غیبی مسجد قم به میرداماد ظاهر گشته می توان دریافت نمود و ضمناً تشابهات غیر قابل انکار و غیر مکشوف مسائل معنوی فوق را نیز با معنویت مسیحی غرب می توان به حدس و گمان نزدیک به یقین دریافت. آنچه را که میرداماد در تخیل و مشاهده معنوی ادراك نموده نمایندگان معتبر معنویت و عرفان غربی مانند اکهارت آلمانی و انژلوس سی لزوس با ایمان و تعمق بی نظیری بیان کرده اند.

اکنون که از این معنی بحث به میان است و در باب به ثمر رسیدن تحول فلسفه معرفت ابن سینا از

يك نوع دكترين حیات معنوی سخن می‌گوییم كاملاً بجا و بمورد است متذكر شویم چگونه در مغرب زمین تفكر و تأمل در زمینه همین عقل فعال ارسطاطالیس و مكتب ابن سینا و چهره تابناك روح القدس همراهان دانته شاعر عارف ایتالیایی و مؤلف كمدی الهی را به باز شناختن صورت ملكوتی «خرد» آسمانی و ملكه خردمندی آسمانهای ملكوت هدایت نموده است و آن را به نام مقدس «مادونا اینتیلیجنزا» یا «فرشته عقل» ملقب ساخته‌اند.

اگر پیش‌تر برویم می‌توانیم به یقین اعلام کنیم که میرداماد تنها راز معنوی خود را در توصیف حالت جذبه و «مندله» ذهنی خود آشكار نساخته بلکه راز معنویت طایفه انسانی را به نحو تمام عیار بیان می‌کند. مراتب وصف میرداماد جلوه کامل صحنه نزول روح القدس به حضرت مریم است که مولانا جلال‌الدین رومی در دفتر سوم مثنوی معنوی تحت عنوان «پیدا شدن روح القدس به صورت آدمی بر مریم به وقت غسل و برهنگی» با بیان معجز آسای خود به رشته نظم درآورده است و غیر ممکن به نظر می‌رسد که استاد مدرس و مكتب شریفه اصفهان از آن داستان یاد نکرده یا تحت تأثیر آن قرار نگرفته باشد. حضرت مریم در بیان مثنوی نمونه کامل و فرد اعلاّی تجربه معنوی عرفانی است که پس از يك دوران طولانی تهیی و تخمیر ناگهان روح طالب و عاشق عارف را با «شخصیت» مقدسی که در عین حال «خود او» و «خود دیگر او» یعنی بیان مکاشفه و معاشقه ضمیر شخص اول با ضمیر شخصی دوم است، مقابل قرار می‌دهد و در برابر او اولین حرکت روح بیم و هراسی است که از احتمال فرار و امحاء آن صورت دست می‌دهد و تمنای وجود او این است که قبل از امحاء و فرار آن صورت به ادراك شهودی دریابد که تنها مأمن و پناهگاه حقیقی خود او همان است و همان. بدین نهج در وجود انسانی ولادت معنوی صورت پذیر می‌گردد و به نسبت نامحدود ربانی شکفتگی می‌یابد. ولد معنوی در حقیقت همان معنویت اعلا و وجود حقیقی اوست به ضمیر شخص دوم. مراتب و معنای مزبور در مذهب مزدایی قدیم ایران با مفهوم عالی «فرّه ورتی» به نحو بسیار عالی بیان گردیده و از لحاظ قوت و وضوح گویاتر از توصیف و توجهی است که معرفت النفس جدید می‌خواهد امروزه با توسّل به تمثیل و تمثّل بیان کند.

بنابر این اجازه می‌خواهیم ابیاتی چند از دفتر سوم مثنوی معنوی را در باب فرود آمدن جبرائیل و پیدا شدن روح القدس بر حضرت مریم در اینجا نقل کنیم تا به لطف بیان و قدرت تصوّر مولانا جلال‌الدین رومی حقیقت معنی بر ما مكشوف گردد:

دید مریم صورتی بس جانفزا	جانفزایی دلربایی در خلا
پیش او بر رست از روی زمین	چون مه و خورشید آن روح الامین

.....

همچو گل پیشش بروید او زگل	چون خیالی که برآرد سر زدل
---------------------------	---------------------------

و چون مریم از نظاره او از خود بیخود شده و خود را در پناه لطف هو (حق) قرار می‌دهد روح الامین بدین نمط با وی سخن می‌پردازد:

چونکه مریم مضطرب شد یکزمان	همچنانکه بر زمین بر ماهیان
----------------------------	----------------------------

که امین حضرتم از من مرم	بانگ بروی زد نمودار کرم
.....
در عدم من شاهم و صاحب علم	از وجودم می‌گریزی در عدم؟
یکسواره نقش من پیش سستی است	خود بنه و بنگاه من در نیستی است
هم هلالم هم خیال اندر دلم	مریما بنگر که نقش مشکلم
هر کجا که می‌گریزی با تو هست	چون خیالی در دلت آمد نشست
که بود چون صبح کاذب آفلی	جز خیالی عارضی بی باطلی
که نگردد گرد روزم هیچ شب	من جو صبح صادق از نور رب
من نگاریده پناهم در سبقت	تو همی گیری پناه از من بحق
تو آعوذ آری و من آن خود اعوذ	آن پناهم من که فحلصهات بود



بهر آن است که مقال خود را با ابیات سحرانگیز فوق ختم کنیم؛ اگر جز این کنیم بیم آن می‌رود که با تفسیر و توجیه خود لطف و زیبایی آن را ضایع ساخته باشیم. به هر تقدیر عمق معانی که مولانا در این ابیات ملحوظ و نهفته دارد از عهده این مقاله بیرون است و برای ایفای چنان وظیفه نوشتن کتابی تمام لازم است که سرانجام کتاب حیات خود ما خواهد بود، کتابی که مسئولیت نگاشتن آن به عهده خود ما محول است. بدین جهت رمز عبرتی که میرداماد یعنی استاد مکتب الهی اصفهان با مکشوف ساختن حیات معنوی خود به ما می‌آموزد این است که جدا کردن و جدا شمردن تاریخ فلسفه از تاریخ معنویت امری است خطا و غیر جایز و آنان که بجد و لجاج در راه تفکیک این دو معنی قدم می‌گذارند در اشتباه و گمراهی عظیم و جبران ناپذیری سیر می‌کنند.

[۴]

مسأله حدوث جهان از نظر داماد

سید داماد نظریه حدوث دهری عالم را در دو مسأله از امهات مسائل فلسفه اسلامی مورد استفاده قرار داده است: نخست در مسأله قدم یا حدوث ذاتی و یا زمانی جهان که از دیرباز از مشکلات مهم فلسفی بوده و هر گروهی عقیده و رأیی ابراز داشته که مورد اعتراض دیگر گروهها قرار گرفته است. دوم در مسأله «ربط حادث به قدیم» که این نیز از مشکلات فلسفه است. ابداع نظریه حدوث دهری که دانشمند داماد در همه کتب و رسائل خود از آن یاد می‌کند، در هر دو مسأله یاد شده مبنا و اساس حل مشکل قرار گرفته است. در مسأله نخست بر اساس همین رأی سید داماد نه مجموع جهان را یتمامه از مجرد و مادی قدیم زمانی می‌داند چنانکه بیشتر حکما بر آن هستند، و نه مجموع را حادث زمانی می‌داند چنانکه متکلمان بیشتر بر آن عقیده هستند، بلکه مجموع عالم را «بقضه و قضیضه» به اصطلاح خود این دانشمند حادث دهری می‌داند و در عین حال عالم مفارقات و مجردات را قدیم زمانی و عالم مرکبات را حادث زمانی می‌داند و می‌گوید: هر

دو قسم حادث واقعی مسبوق به عدم واقعی نفس الامری هستند. و در مسأله دوم نیز بر اساس همین نظر اشکال ربط حادث به قدیم مرتفع می شود، زیرا وعاء دهر که وعاء جمیع موجودات ممکن هست ثابت و غیر متقدّر و بدون کمیت است، به خلاف وعاء زمان که متکمّم و متغیّر و غیر قارالذات است و ارتباط میان حادث به قدیم در وعاء دهر مستلزم هیچ اشکالی نخواهد بود. این بود اجمال عقیده سید داماد در دو مسأله مذکور. ولی اینکه حدوث دهری به چه معنی است و به چه طریق مبنای حلّ مشکل در دو مسأله مزبور می شود نیاز دارد که هر چند به اجمال اصل نظر حدوث دهری را بیان داریم:

چنانکه یادآور شدیم خلاصه سخن حکیم استرabad آن است که نمی توان مجموع ممکنات را فقط حادث ذاتی دانست که تنها عدم ذاتی آنها بر وجودشان مقدم باشد؛ زیرا عدم ذاتی اعتباری است نه نفس الامری و اگر ممکنات را بتمامه مسبوق به عدم ذاتی بدانیم در واقع و نفس الامر مسبوق به عدم نیستند. و نیز نمی توان مجموع عالم را حادث زمانی دانست، یعنی وجود آن بتمامه مسبوق به عدم زمانی باشد؛ چه براساس این فرض، زمان خود که از اجزاء عالم ممکنات است باید مسبوق به عدم خودش در ظرف زمان باشد که مستلزم اجتماع وجود و عدم زمان است. از این گذشته نتیجه قول اخیر آن است که یک زمانی ولو به وهم وجود داشته که واجب تعالی را هیچ اثر و معلولی در آن نبوده است، و لازمه آن تعطیل و امساک فیض لامتناهی حقّ است در حق ممکناتی که مستحق وجود هستند، و این نوع تعطیل محال است.

بنابر این هم قول آنکه به قدم زمانی عالم معتقد است و فرق میان موجودیت واجب و ممکن را فقط به حسب اعتبار دانسته، خلاف حقیقت است، و هم قول متکلمان که عالم را حادث زمانی دانسته و بدین طریق امساک و تعطیل را در افاضه واجب الوجود در زمان نامتناهی روا داشته خلاف عقل و ذوق و بلکه شرع و فطرت است. آنگاه دانشمند داماد اضافه می کند که حق قراح آن است که عالم را یا به تعبیر دیگر وعاء عالم را به سه قسم منقسم کنیم: یکی عالم یا وعاء سرمد که به منزله ظرف برای ذات واجب و اسماء و صفات او است. دوم عالم دهر که به منزله ظرف است برای مجردات صرفه عقلیه. سوم عالم زمان که ظرف است برای حوادث یومیه و عالم کون و فساد. و این عوالم سه گانه در طول هم واقعند یعنی عالم سرمد فوق همه عوالم و اقوی و اکمل است نسبت به همه موجودات از حیث وجود و عالم دهر فوق عالم زمان است و موجودات آن اقوای جواهر و اکمل از موجودات عالم زمان است. و عالم زمان و حوادث آن مادون همه عوالم و موجودات آن ضعیف تر و ناقص تر از همه موجودات دیگر عوالم است، پس از این مقدمه باید دانست همانطور که حوادث زمانی در حدی از حدود سلسله عرضیه زمان معدوم بودند و در حدّ بعد موجود شده اند و بدین سبب مسبوق به عدم واقعی هستند، همچنین در سلسله طولیه عوالم سه گانه «سرمد، دهر،

۱. این بیان بدان معنی نیست که موجودات زمانی در وعاء دهر نیستند، بلکه همه موجودات ممکن اعم از مجرد و مرکب در وعاء دهر به نحو ثبوت و عدم تغیر و بدون کمیت موجود هستند ولی حوادث زمانی به طور تغیر و تکمّل در وعاء زمان هستند. خلاصه آنکه عالم اعلی و اجد عالم اسفل نیز هست ولی عکس آن تحقق ندارد، یعنی اسفل نمی تواند واجد اعلی باشد؛ یا به تعبیر دیگر ناقص واجد کامل نیست ولی کامل واجد ناقص هست.

زمان» هر عالم مادونی در مرتبه عالم مافوق خود بواقع معدوم است. بنابر این وجود واقعی عالم مافوق بعینه عدم واقعی عالم مادون است. و مرتبه ضعیف و ناقص عالم مادون در مرتبه وجود کامل عالم مافوق موجود نیست. پس وجود نفس الامری هر عالم مافوق بعینه ظرف عدم نفس الامری عالم مادون است.

بنابر آنچه ذکر شده روشن گردید که مرتبه وجود نفس عالم سرمد بعینه مرتبه عدم نفس الامری عالم دهر و مجردات است. پس عدمیت مجردات نفس الامری و واقعی است. (بنابر این عالم دهر و مجموع مجردات مسبوق به عدم واقعی نفس الامری هستند و حدوث دهری دارند و حدوث آنها واقعی است نه اعتباری چنانکه حکیم گوید و نه حدوث زمانی چنانکه متکلم گوید.) و همچنین است حکم در مورد عالم دهر و عالم زمان نسبت به یکدیگر (که وجود نفس الامری عالم دهر بواقع عدم نفس الامری است برای عالم زمان). بنابر این حوادث زمانی علاوه بر حدوث ذاتی مسبوق به سه عدم واقعی دیگر هستند: عدم زمانی، عدم دهری و عدم سرمدی. و سلسله موجودات دهری، مسبوق به دو عدم واقعی هستند: عدم دهری و عدم سرمدی. ولی عالم سرمدی، مسبوق به هیچ عدمی در هیچ مرتبه ای نیست. حتی به اعتبار عقل هم هیچ عدمی بر آن عالم سرمد که حاق حقیقت اعیان و متن موجودات عینی است سبقت نگرفته (بلی از نظر عرفانی و بر مذاق عارفان که مقام تعین اسمائی ذات بعد از مقام لاتعین ذات است، مقام تعین اسمائی مسبوق به عدم سرمدی می شود. چنانکه برخی کلام حضرت علی را که می فرماید: «کمال معرفته نفی الصفات عنه» بر این دو مقام تعین اسمائی و لاتعین ذاتی حمل کرده اند).

بنابر این معلوم شد که غیر از ذات و صفات واجبی آن، همه عوالم و کلیه موجودات مسبوق به عدم واقعی نفس الامری هستند. و عقیده مشائیان و اشراقیان که عالم مجردات را تنها مسبوق به عدم اعتباری می دانند استوار نیست، همانطور که نظر متکلمان در باب حدوث زمانی کلیه ممکنات نیز نااستوار است.

باری بیان مقصود میر به تعبیر دیگر چنین است: که وجود موجودات عالم نفس الامری است و وجود عالم اعلی بعینه عدم و ظرف عدم موجودات عالم ادنی است. پس عدم هر عالم ادنی در عالم اعلی عدم واقعی است، پس همانطور که عدم حادثی زمانی در زمان قبل از وجود آن، عدم واقعی است، عدم بودن هر يك از عوالم سلسله طولیه هم در مرتبه ماقبل خود عدم واقعی است. خلاصه آنکه میرداماد، حدود کلی مراتب وجود را که از اشراق شمس حقیقت الوجود به ظهور پیوسته و نقص و کمال آن حدود را قبل و بعد فرض کرده و آن را به منزله قبلیت و بعدیت حدود زمان دانسته است و همانطور که حوادث زمانی که هر يك بعد از دیگری بیاید وجود بعدی در مرتبه وجود قبلی معدوم است در سلسله طولیه حقیقه الوجود هم هر موجود مابعدی در مرتبه وجود ماقبل واقعاً معدوم است و تنها ذات حق تعالی است که هیچ موجودی بر آن مقدم نیست و عدم واقعی ندارد. پس نتیجه چنین است که مجردات عالم دهر که خود نیز به دو مرتبه دهر اعلی و دهر اسفل منقسم است، علاوه بر عدم ذاتی (اعتباری) مسبوق به دو عدم واقعی هستند: یکی عدم آنها در سرمد یکی عدم هر مرتبه مابعد دهری در مرتبه ماقبل خود.

و همچنین حوادث جسمانی زمانی را علاوه بر حدوث ذاتی و اعتباری، حدوث زمانی و دهری و سرمدی واقعی نیز هست. خلاصه آنکه موجودات همه از مجرد و مادی حادث هستند و مسبوق به عدم

واقعی نفس الامری؛ در مقابل ذات سرمدی، عزّ مجده، که قدیم است به تمام معانی مفروض و حدوث را به هیچ يك از معانی در آن ساحت مقدس راهی نیست.

بدین طریق دانشمند داماد، میان عقیده ملّیین (متکلمان) و فلاسفه (پیروان استدلال) جمع می‌کند و بواقع با ابداع نظر و عقیده حدوث دهری توفیق می‌یابد يك نوع توافقی میان متکلم و فیلسوف یا به تعبیر دیگر شرع و عقل برقرار سازد و کوشش خود را در راه پی افکندن فلسفه نو و تکامل یافته‌ای که براساس درک عقاید فلسفه‌های مشائی و اشراقی و تجلیات عرفانی و با عنایت خاص به تعلیم اسلامی از دیدگاه مذهب تشیع و ترکیب آنها استوار است، به ثمر رسانده و در سایر مسائل فلسفی آن را گسترش دهد. داماد در کوششهای پرتلاش خویش در راه انجام این مقصود تنها به عقل و نظر متکی نبوده بلکه سیر و سلوک نفسی داشته و با انجام ریاضات بر طریقه شرع به عوالمی از معنی می‌رسد که خود از آنها به خلسه تعبیر می‌کند و دو نمونه از آن به ما رسیده است که در باب آثار داماد در همین کتاب نکاتی ملاحظه خواهید کرد. بی‌مناسبت نیست که به اجمال و اختصار نظر شاگرد برجسته داماد یا بزرگ فیلسوف اسلامی این فلسفه (حکمت متعالیه) یعنی ملاصدرای شیرازی را در مسأله فوق ذکر کنیم:

صدرای شیرازی به طریق دیگر در حلّ مسأله حدوث و قدم جهان کوشیده و راه استاد را بظاهرها کرده است. یعنی طریق و روش حلّ مسأله را نوعی دیگر بیان داشته و گرنه هدف استاد و شاگرد هر دو یکی است؛ و هر دو در پی ریزی و به کمال رساندن فلسفه نوّی که به حکمت متعالیه از طرف خود صدرا نامگذاری شده است می‌کوشند. باری صدرالمتألهین معتقد است که تمام عالم از کلیات و جزئیات و عناصر مرکب و بسیط و حتی خود زمان حادث زمانی هستند یعنی همه ماسوی الیه مسبوق به عدم زمانی هستند. صدرا این عقیده خود را به تفصیل در کتاب اسفار و رساله حدوث العالم خویش بیان کرده و در تأیید نظر خود به اجماع انبیاء و حکماء بر حدوث زمانی عالم نیز تمسک می‌کند.

بیان نظر صدرالمتألهین نیاز دارد که چند مطلب را که اصول و مبنای استدلال وی در اثبات نظرش می‌باشد در آغاز بیاوریم:

مطلب اول: موجودات مجرد عقلی جزء عالم نیستند و ماسوی الیه بحساب نمی‌آیند؛ زیرا جنبه غیریت آنها با حق تعالی ماهیات آن موجودات است ولی ماهیات آنها در جنبه هویت آنها که وجه حق باشد مستهلك و در انحاء است.

مطلب دوم: عالم به تمام اجزائه خواه بسیط، خواه مرکب، اعم از عرض و جوهر و فلکیات و عناصر و کلیات و جزئیات همه دارای حرکت و انتقال جوهری هستند و وقوع آنها در حرکت جوهری سبب تبدل آنها است؛ زیرا نفوس را حرکت کیفی در صور علمیه و ملکات نفسانیه است و افلاک دارای حرکت در اوضاع و هیأت شوقی نفوس‌اند و عناصر دارای حرکت در مکان و مرکبات معدنی حرکت در کیفیات و مرکبات نباتی و حیوانی هم حرکت در کیفیت و هم حرکت در کمیت هستند. و به اجمال می‌دانیم که همه عالم دارای حرکت در اعراض است و چون وجود اعراض به تبع وجود جواهر است بناچار حرکت در اعراض نیز به تبع حرکت در جواهر است و مادام که در جوهر، سانحه‌ای روی ندهد یا تغییری پدید نگردد

محال است در اعراض آن تبدل و حرکتی حاصل آید. بنابر این جواهر هم متحرك هستند و به عبارت دیگر تمام اعراض و جواهر عالم جسمانی اعم از مرکب و بسیط و کلی و شخصی همه در تحرك و بیقرارند، بلکه باید گفت: عالم جوهری است متحرك یا حرکتی عین جوهر.

مطلب سوم: لازمه هر وجود متحرك (خواه وجود مقوله جوهری و خواه مقولات چهارگانه عرضی کم و کیف و وضع و این) آن است که هر مرتبه وجود لاحق آن پیوستگی به عدم سابق آن دارد. به فرض، موجود متحرك در مکان تا در مکان سابق معدوم نگردد در مکان لاحق وجود نمی یابد. همچنین است در مورد جوهر یا طبایع جوهری یعنی جوهر متحرك تا در مرتبه قبل معدوم نشود در مرتبه بعد موجود نخواهد شد.

مطلب چهارم: صدر المتألهین بر خلاف نظریه فلسفه مشاء در باب زمان که آن را مقدار حرکت دوری افلاک می دانند، زمان را مقدار حرکت جوهری عالم می داند^۱ و منشأ زمان را تجدد و حرکت طبیعت می انگارد و حرکت وضعی فلک را که عرضی است مربوط به تجدد و حرکت طبیعت فلک می داند؛ زیرا چنانکه گفتیم در نظریه تجدد و حرکت هر عرض تابع حرکت و تجدد جوهری است که موضوع آن عرض می باشد.

با بیان مطالب فوق نظر صدر المتألهین در باب حادث زمانی بودن عالم روشن می شود؛ زیرا چنانکه گفتیم عالم جسمانی بتمامه اعم از جواهر و اعراض و افلاک و عناصر و کلیات و افراد همه در حرکت و تجدد هستند و باز چنانکه گفتیم لازمه هر موجود متحرك آن است که هر مرتبه وجود لاحق آن پیوسته به عدم سابق آن است، بنابر این عالم را که موجودی متحرك است هر مرتبه از موجودیت فعلی با معدوم شدن مرتبه قبلی آن حاصل شده است. و چون زمان هم چنانکه گفتیم مقدار حرکت اصل جوهر است، پس معدومیت قبلی جهان که وجود لاحق جهان بدان مشروط است، حدی از حرکت همین جوهر اصلی است (یعنی زمان است) بنابر این عدم قبلی هر موجود متحرك عدم واقعی زمانی است. بنابر این عالم در هر مرتبه از موجودیت فعلی مسبوق به معدومیتی واقعی و زمانی است.

به زبان دیگر چنانکه گفتیم: عالم موجودی است متحرك در اصل و جوهر، و زمان هم عبارت است از مقدار این حرکت. و هر موجود متحرك در هر مرتبه از فعلیت مسبوق به عدم وجود سابق است و خلاصه هر متحرك محدود به دو حد است عدم قبلی و وجود بعدی و این دو از حدود خود آن جوهر سیال است و ما گفتیم که زمان هم حد و مقدار همین جوهر است، پس در واقع اینکه می گوییم وجود فعلی موجود متحرك مسبوق به عدم لاحق او است عین این است که بگوییم مسبوق به زمان معدوم است و معنی حدوث زمانی جز این نیست.

اکنون که خلاصه نظر صدر المتألهین معلوم شد. اگر دقت شود معلوم می شود که هر چند ظاهر قول وی مخالف با ظاهر قول میرداماد است؛ زیرا که چنانکه گفتیم داماد عالم را حادث دهری می داند و صدر عالم را حادث زمانی، ولی بواقع هر دو نظر یکی یا لا اقل در بسیاری از جهات اساسی یکی هستند؛ زیرا

۲. رجوع به نظر افلاطون در مسأله زمان در همین کتاب شود.

عالم را یکی به عالم مجردات و جسمانیات تقسیم کرده است و نسبت به مجردات سخن از حدوث زمانی نیاورده و در مورد جسمانیات آنها را حادث زمانی دانسته است. و دیگری به عالم دهر و عالم زمان تقسیم کرده و زمانیات را حادث زمانی و دهریات را حادث دانسته است، لیکن حادث دهری گفته اند. بنابراین هر دو تن در اینکه عالم جسمانیات حادث زمانی هستند توافق دارند و نسبت به مجردات صدرا بواقع سکوت یا توقف کرده و داماد آنها را حادث دانسته است. اختلافهای دیگر در میان این دو نظر هست چنانکه داماد، زمان را از دهریات و حادث دهری می داند ولی صدرا آن را حادث زمانی به شمار می آورد، و چون در اصول و بنیان حل مسأله با هم توافق دارند با کمی تأمل و دقت می توان فهمید که موارد اختلاف دو نظر بیشتر جنبه اختلاف در تعبیر و اصطلاح است، و چنانکه می دانید معروف است که «لا مشاحه فی الاصطلاح».

چنانکه مکرر اشارت رفته است هم بر نظریه حدوث دهری داماد و هم بر نظریه حدوث زمانی بر اساس حرکت رد و اعتراض فراوان شده و هر دو نظر را طرفداران و مخالفانی است. ما در اینجا به برخی از اعتراضات که از طرف بعضی متأخران شده است اشارتی به اجمال می کنیم و محاکمه اقوال مذکور را به عقل و ذوق سلیم می سپاریم:

رد نظریه داماد

چنانکه یادآور شدیم نظر سید داماد درباره حدوث دهری همواره مورد بحث و رد و تأیید نحله های مختلف قرار گرفته و حتی در زمان حیات خود داماد نیز اشکال هایی بر نظری وی ابراز داشتند. بعض معترضین ضمن تجلیل مقام داماد و ترجیح نظری بر نظر حکماء مشاء و متکلمان به نقد نظری پرداخته و آن را خالی از اشکال نمی دانند.

اینان گویند: قول فلاسفه یونان و پیروان آنان اگر چه به صورت، برهانی است ولی چون وجود عالم را فقط در اعتبار عقل، متأخر از وجود حق می دانند و بواقع معیت خارجی میان خالق عالم و عالم قائل می شوند، نقص و معلول بودن نظر مزبور را روشن می سازد. و این نشانه نقص فکرت و عدم شناسایی قدر و منزلت وجود حق تعالی در این فلسفه است. و عقیده متکلمان درباره حدوث زمانی جهان نیز مستلزم سُنوخ حالات و تغییر احوال و حدوث اراده در ذات حق متعال از طرفی و از طرف دیگر لازمه آن بخل و امساک واجب مفیض علی الاطلاق از افاضه وجود به ممکنات مستحقه در زمان لایتناهی است. و این لوازم دلیل سخافت و مخالف بودن نظر مزبور با صراحت عقل بلکه با بداهت نظر است.

بنابر این نظر حدوث دهری عالم داماد با مقایسه با دو عقیده مذکور اصح و اقرب به تحقیق است؛ زیرا قول سید داماد که نظر به نشأت هستی هر عالمی یا هر مرتبه ای از عالم مسبوق به عدم واقعی نشاء مافوق خود می باشد؛ و تنها وجود حق که صرف الوجود و حاق حقیقت هستی است عدم واقعی نداشته و عالم را بتمامه مسبوق به عدم واقعی نه اعتباری می داند، از همه ایراد و اشکالهایی که بر رأی حکماء و متکلمان شد، مصون و به دور است. ولیکن اثبات عدم واقعی به طریقی که این بزرگوار بیان داشته به معما شباهت دارد و از برهان بعید است، زیرا این معنی برهانی نیست که هر معلول یا هر مرتبه ادنای وجود که در رتبه اعلی موجود نیست، مرتبه وجود آن رتبه اعلی مرتبه عدم واقعی وجود مادون است والا لازم آید که

وجود مافوق عدم واقعی باشد و این تناقض است. (یعنی وجود مرتبه مافوق در این فرض هم وجود واقعی و هم عدم واقعی به شمار آمده است). و اگر گفته شود که لازمه این بیان عدم اضافی بالنسبه بوجود مادون است نه عدم، گوئیم: بنا بر این موجود مرتبه دانی مسبوق به عدم اضافی خود شده و عدم به این معنی نسبت به هر موجودی چه در سلسله طولی و چه در سلسله عرضی بسیار است، زیرا مثلا وجود زید عدم اضافی عمرو و وجود درخت عدم اضافی سنگ و وجود آب عدم اضافی آتش و همچنین در سایر موجودات. و خلاصه کلام داماد آن است که هر موجودی که در سلسله طولی عوالم هستی قرار گرفته در رتبه خود وجود دارد نه در رتبه مابعد و ماقبل خود. این مطلب البته صحیح است و در سلسله عرضی وجود نیز صادق. یعنی هر چیز در حد خود موجود و به وجود خاص خویش متحقق است و در حد وجود دیگر موجودات معدوم. و در وجود خاص آن دیگران مشارکتی ندارند. مثلا: انسان به وجود خاص انسان موجود و متحقق است و به وجود شجری و حجری و غیره معدوم، و یا در سلسله طولی مثلا عالم طبیعت به وجود طبیعی زمانی موجود است و به وجود تجردی دهری معدوم. ولی این بیان به هیچ وجه اثبات عدم واقعی نمی کند تا به موجب آن قائل به حدوث دهری مسبوق به عدم واقعی گردیم. بلکه مراد از عدم واقعی آن است که چیزی بدون توجه به وجود یا عدم چیز دیگر بواقع معدوم باشد و عین آن چیز معدوم پس از عدم موجود گردد. و این معنی از گفته داماد بدست نیاید.

مهمترین اشکالی که بر داماد در حدوث دهری شده همان است که بدان اشاره شد. لیکن چنانکه ملاحظه شد ایراد کننده سلسله طولی و سلسله عرضی را یکسان فرض کرده و براساس آنها نظر داماد را مخدوش پنداشته است. لیکن قطع نظر از تأیید و عدم تأیید نظر داماد، یکسان دانستن سلسله طولی و عرضی وجود خالی از نظر نیست و در سلسله طولی مرتبه مادون بواقع در حال وجود مرتبه مافوق معدوم است، مگر آنکه گفته شود مادون و مافوق بودن مراتب طولی سلسله وجود واقعی نیست که گمان نمی رود اشکال کننده خود به این ملتنزم گردیده و اختلاف مراتب سلسله طولی و عرضی را اعتباری و غیر واقعی بداند.

رد نظریه ملاصدرا

عقیده صدر المتألهین در باب «قدم و حدوث» عالم که جهان را حادث زمانی دانسته و براساس حرکت جوهری طبایع و نفوس متعلق بدان، نظر خود را به اثبات رسانده است نیز مورد ایراد قرار گرفته که به پاره ای از آنها اشارت می رود:

اول آنکه، صدرا حرکت جوهری منحصر به طبایع و نفوس را متعلق بدان می داند و نفوس مفارقة و عقول مجرده را ثابت می داند و به همین جهت آنها را جزو عالم به معنی ماسوی الله به حساب نمی آورد و حادث نمی داند و این امر خود خلاف منطق است.

دوم آنکه، همانطور که براساس حرکت در جوهر عالم اثبات حدوث زمانی عالم به تقریبی که صدر المتألهین بیان داشته ممکن است، همچنین اثبات قدم زمانی عالم را بر فرض جوهری می توان کرد؛ زیرا جوهر سیال متحرك در مراتب تجددی خود چون «آن» است که در حدود زمان متحرك است و چون

درحقیقت فعلیت زمان همان آن سیال است، همچنین فعلیت عالم همان جوهر سیال است و اصل آن جوهر سیال را نمی توان گفت مقرون و یا مسبوق به عدم زمانی است. پس حقیقت جهان (جوهر سیال) مسبوق به عدم زمانی نبوده و نمی توان آن را حادث زمانی دانست.

و اگر گفته شود، آن اصل ثابت درجوهر متحرك عالم تجلی واجب الوجود و اشراق او درجوهر مذکور است و آن جهت وجودی عالم و جهت ارتباط به ذات قدیم و از صقع عالم الهیت است و از عالم امکان خارج، و مقصود صدرالمتألهین، اثبات حدوث ممکنات است، این تأیید نیز مردود است؛ زیرا این بیان طریقه اهل ذوق است نه روش اهل برهان. چه اگر مراد آن است که جهت وجودی عالم جزء عالم نیست و عالم تنها ماهیات اعتباری است که حدود وجود باشد و از انتزاعیات عقل است، گوییم چنین امری به خودی خود نه موجود است و نه معدوم و چنانکه اهل ذوق گویند الاعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود ابدًا و چنین امری هرگز متصف به صفت حدوث و قدم نمی گردد و به هر حال عالم حادثی که از عدم بوجود آمده کدام است. و اگر گوید: مراد از عالم ماهیات موجوده است باقیمد موجود بودن، بنابراین جهت موجودیت عالم نیز جزء عالم است و همان اصل ثابتی است که در جوهر سیال عالم است و اصلاً مسبوق به عدم زمانی نمی تواند باشد. بنابراین حقیقت عالم و فعلیت جوهر سیال جهان نمی تواند چنانکه مدعی صدر است حادث زمانی باشد.

سوم آنکه، محل بحث در مسأله قدم و حدوث عالم چنانکه واضح است، قدم و حدوث فعل واجب تعالی به طور اطلاق است و سخن حکیم و متکلم همه در باب این موضوع است و چنانکه می دانیم فعل واجب به سه قسم ابداع و اختراع و تکوین منقسم می شود. و صدرالدین در تمام مقدماتی که برای اثبات حدوث زمانی جهان می آورد به طور اجمال می گوید: مجموع عالم، حادث است و ناگزیر باید جمیع افعال و آثار واجب تعالی را اراده کند، و حال آنکه برهانی که صدر براساس حرکت جوهری اقامه می کند تنها جسم و جسمانیات را شامل می شود. پس چگونه از کبرای برهان خاص نتیجه عام می توان گرفت و به عبارت دیگر دلیل اخص از مدعا است و چنین برهانی اعتبار ندارد. و اگر بگویند: صدر خود گفته است که عالم مجردات و نشأت افعال ابداعی واجب تعالی از جهت اندکاک ماهوی آنها در علت اولی و ذات واجب از ماسوی الله محسوب نیستند و در نتیجه جزو عالم نمی باشند و عالم به حقیقت همان افعال اختراعی و تکوینی که شامل طبیعت و جسمانیات می باشد هست و واقع عالم جز این دو قسم نیست که اثبات حدوث زمانی آنها براساس حرکت درجوهر به عمل آمد، این تفسیر نیز استوار نیست؛ زیرا مادیات هم در نزد علت اولی مجرداتند، به زبان دیگر اگر وجود مجردات را از عالم صقع حق و بدین جهت آنها را ماسوی الله نمی شماری، وجود مادیات هم همانطور است؛ یعنی مجرد و از صقع حق است و خلاصه جنبه وجودی مادیات و مجردات یکسان و هر دو از صقع عالم ربوبی است و فرق میان جنبه وجودی آن دوروا نیست. و اگر بگوئی هویات عالم مجردات به واسطه فنای دروجود حق از عالم خارج هستند و جزو عالم به شمار نیایند. گوییم: فنای شهودی و اندکاک وجود آنها دروجود حق، غیر از حال نفس الامری خود آنها است که به حکم قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی»، مرکب از ماهیت و وجود هستند. ازاین گذشته مجموع عالم جسمانی هم از جنبه وجودی فانی درحق و مندرک دراشراق وجود مطلق است، چنانکه قرآن مجید بدان

اشارت دارد: **الله نور السموات والارض الخ** نیز آیه شریفه: **كل شیئ هالك الا وجهه**، ناطق بدین معنی است. بنابراین عالمی که بر اثر حرکت جوهر حدوث زمانی یافته کدام است.

[۵]

عین عبارت خواهی: در ذکر وجوب وامکان و امتناع واحکام هریک:

حصول امری در عقل یا لاحصولش امری دیگر را، و بر جمله نسبتش با او خالی نبود از آنکه یا بر سبیل وجوب و ضرورت باشد یا بر سبیل جواز، و شاید که بود. و ظاهر است که حصول و لاحصول بر سبیل وجوب، متقابلان باشند، و بر سبیل جواز، متلازمان. پس اقسام درسه منحصر شود: واجب الحصول و واجب الاحصول که او را ممتنع الحصول خوانند، و ممکن الحصول و الاحصول. و وجوب یا بذات بود یا به غیر، یعنی ذات واجب بی ملاحظه غیر اقتضای وجوب کند یا نکند. و اول را واجب لذاته خوانند. و دوم را واجب لغيره خوانند. و ممتنع هم یا ممتنع لذاته بود یا ممتنع لغيره. و يك چیز هم واجب لذاته و هم واجب لغيره تواند بود. و الاذات اوی ملاحظه غیر اقتضاء وجوب هم کرده و هم نکرده باشد و این محال است. پس هر چه واجب لغيره و ممتنع لغيره بود ممکن لذاته باشد. و باید که نسبت ممکن لذاته بی ملاحظه غیر به دو طرف اعنی حصول و لاحصول یکسان بود، از بهر آنکه اگر به يك طرف اولی باشد نشاید که دیگر طرف او واقع شود و الارجحان مرجوح بر راجح لازم آید و این محال بود. و چون طرف دیگر واقع نتواند شد، پس آنچه ممکن فرض کردیم ممکن نبوده باشد، چه هر چه ذات او بی ملاحظه غیر اقتضا کند امتناع وقوع یکی از دو طرف را ممکن نباشد. پس معلوم شد که نسبت ذات ممکن بی ملاحظه غیر به هر دو طرف یکسان بود. و هر چه چنین بود، وقوع هریک از دو طرف را سببی باید غیر ذات او، چه اگر وقوع يك طرف بی سببی باشد، نسبت او به هر دو طرف مساوی نبوده باشد، و وقوع رجحان دريك طرف یا فرض عدم رجحان یا عدم فرض رجحان در هر دو طرف لازم آید، و این محال است.

پس هر چه لذاته ممکن باشد وقوع هریک از دو طرف او را سببی باید غیر ذات او. و چون هیچ ذات از وجود یا عدم معرّا نتواند بود، پس هرگز ذات ممکن از سببی منفصل که اقتضاء وجود یا عدم او کند خالی نباشد.

و بیاید دانست که طرف وجود را سبب موجود باید، چه سببی که نباشد اقتضای که باشد نتواند کرد، اما طرف عدمی را سبب عدمی کافی بود، چه شاید که نابودن چیزی سبب نابودن چیزی دیگر باشد؛ چنانکه نابودن آفتاب سبب نابودن شعاع او باشد. و چون ذات ممکن معرّا از هر دو طرف یعنی حصول و لاحصول محال است، پس می باید هرگاه حصول را که طرف وجود است سبب موجود باشد، حصول واقع باشد و هرگاه که سبب موجود نباشد لاحصول که طرف عدم است واقع باشد و عدم سبب مسبب عدم باشد. و چون خالی از دو حال نباشد: یا از وجود سبب یا از عدم سبب، پس ذات ممکن از حصول یا لاحصولش خالی نباشد، و هیچ کدام از دو طرف بی سببی واقع نشده باشد. و از این بیان معلوم شد که ممکن تا واجب نشود، حاصل نشود. و ناممتنع نشود، لاحاصل نشود.

و بیاید دانست که این وجوب که حصول ممکن بر او موقوف است، غیر آن وجوب باشد که بعد از

حصول لاحق شود، چه هرچه حاصل بود در حال حصول، لا حصولش ممتنع بود و هرچه لا حصولش ممتنع بود، حصولش واجب بود. پس هرچه حاصل بود در حال حصول او حصولش واجب بود ولیکن این وجوب ممکن را بعد از حصول لاحق شده است. و وجوب اول پیش از حصول، بل وجوب اول علت حصول است و این وجوب معلول حصول.

در ذکر اسباب و علل و اشارت به معنی جبر و اختیار

هرچه وجود غیر بر او موقوف باشد، چنانکه اگر او نباشد آن غیر نباشد، اما شاید که او باشد و آن غیر نباشد، آن را شرط خوانند، و آن غیر را مشروط. مثال: شرط پاکی جامه از دسومت رنگ کردن جامه را^۳ و نطق وجود کتابت را. چه جامه تا پاک نشود رنگ نپذیرد، و حیوان تا ناطق نبود کاتب نتواند بود. و نه هر جامه پاک رنگ کرده شود و نه هر حیوان ناطق کاتب بود. و شرط شاید که عدمی بود، چنانکه در مثال اول گفته شد. و شاید که وجودی بود، چنانکه در مثال دوم.

و هرچه آن را مدخلی بود در افاده وجود غیر آن را سبب یا علت خوانند و آن غیر را مسبب یا معلول. پس هرچه سبب باشد شرط باشد و باشد که چیزی شرط باشد و سبب نباشد. چنانکه پاکی جامه شرط رنگ کردن وی است و سبب آن نیست.

و سبب یا موجب بود یا نبود. و سبب موجب آن بود که از وجود او وجود مسبب لازم و واجب شود. چنانکه آفتاب و نور، و غیر موجب خلاف آن بود، مانند کاتب و کتابت.

و اگر در حد شرط این قید که گفتیم: «شاید که او باشد و مشروط نباشد» اعتبار کنیم، سبب موجب را شرط نتوان گفت، و غیر موجب شرط باشد. و بر این وجه، شرط به وجهی از سبب عامتر بود، گاه که سبب عدمی بود؛ و سبب به وجهی از شرط عامتر. و همچنین سبب یا کافی بود در وجود دادن مسبب یا نبود. اگر کافی بود سبب تام باشد. و اگر کافی نبود جزء سبب باشد و با جزو دیگر که با او منضم شود کافی باشد. پس این مجموع سبب تام باشد، و سبب موجود چنانکه گفتیم جز وجودی نتواند بود، چه از ناچیز چیزی در وجود نیاید. اما سبب معدوم هم عدمی و هم وجودی تواند بود چنانکه سبب عدم نور هم عدم آفتاب و هم وجود حجاب تواند بود.

و اسباب چهارند: اول فاعل، و آن وجود دهنده بود، مانند درودگر تخت را. دویم ماده، و آن وجود پذیرنده بود، مانند چوب تخت را. سیم صورت، و آن چیزی بود که وجود مسبب در ماده به قوت بود تا او به فعل آید، مانند صورت تخت، تخت را. چهارم غایت، و آن چیزی بود که وجود برای او بود، مانند تخت نشستن را.

و ماده و صورت اجزاء سبب باشند، و سبب از ایشان مرکب بود، و غایت و فاعل میان او باشند بذات و موجد او، و غایت سبب فاعلیت فاعل باشد که اگر نه غایت باشد فاعل فعل نکند. پس موجد مطلق، فاعل تنها باشد. و این چهار سبب که گفتیم مرکبات را باشند. اما بسایط اگر حال باشند در محل مانند

۳. یعنی در رنگ کردن پارچه شرط است که پارچه از چربی پاک باشد.

اعراض و صور، آن را ماده نباشد، بلکه فاعل بود که وجود دهنده است، و محل باشد که وجود پذیرنده است و آن به جای ماده باشد. و صورت نفسی مسبب بود و فاعل خود به جای خویش بود.

حکماء فاعل را «مأمنه» خوانند، و ماده یا موضوع را «مافیة» و صورت را «مابد» و غایت را «ماله». و دیگر بسایط را که حال نباشند در محل، مانند هیولی اولی، مافیة نباشد. و معلول اول را فاعل و غایت یکی باشد، اما جملگی موجودات که در عالم کون و فسادند، بل در عالم جسمانیات بیرون ماده اولی، از این چهار گریز نبود. و هر یکی از این چهار چنانکه گفتیم یا قریب باشد یا بعید. قریب سببی بود که فعل از او حاصل آید. و بعید سبب آن سبب بود. و همچنین هر یکی از آن نام باشد یا ناقص. فاعل تام مانند درودگری که تخت می تراشد. و غیر تام مانند درودگری که آلت ندارد. و هر فاعل که بتنهایی خود کافی بود در ایجاد، فاعل بالذات باشد.

و اگر نبود فاعل به توسط غیر، یا فاعل مع الغیر باشد و تمام نبود. و هر فاعل که بالذات نبود، اگر به حسب قوت فاعل باشد که در وی موجود بود، چنانکه اگر او را با آن قوت گذارند، آن فعل از او صادر شود، و اگر به قهر منع کنند آن فعل از او صادر نشود. یا ضد آن فعل از او صادر شود، مانند آب که اگر او را با طبیعت خود گذارند سردی کند و اگر حسبی حار او را از آن بازدارد سردی نکند یا گرمی کند، چنین فاعل را به طبع خوانند، و در حالت منع او را مقسور خوانند، یا فاعل بالقسر.

و به اعتبار دیگر فاعل یا بالذات بود یا بالعرض. و اول آن بود که فعل او به مقتضاء ذات و طبع او بود، چون سنگ که از بالا به شیب آید. و دوم آن بود که به خلاف آن بود، چنانکه سنگ که به بالا رود. و همچنین فاعل چنانکه گفتیم، یا چنان بود که فعل از او واجب نبود، بل صحیح بود، یعنی هم فعل و هم عدم فعل از او صحیح بود. اول را موجب خوانند و دوم را به اصطلاح متکلمان قادر خوانند، یعنی تواند که کند و تواند که نکند. پس اگر کردن و ناکردن به خواست او بود، یعنی اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند او را مختار خوانند. و اگر او را خواستی یا ناخواستی باشد، اما فعل او و عدم او نه به خواست او باشد، بل به خواست غیری بود، یا بروجهی دیگر باشد، چنانکه اگر خواهد و اگر نخواهد فعل یا عدم فعل از او در وجود آید، او را مجبور خوانند.

سبب تام موجب نشود، مسبب از آن صادر نگردد

و هر سبب که موجب نبود یعنی صدور مسبب از او واجب نباشد صادر نشود، بیانش این است: که هر چه محال بود که از او فعلی صادر شود سبب نتواند بود. پس هر چه سبب بود: یا واجب بود که از او فعل صادر شود یا ممکن. و هر سبب که صدور فعل از او واجب نبود، صدور و لا صدور فعل از او صحیح بود، پس نسبت او به هر دو طرف یکسان بود، هم به آن وجه که در ممکن گفته آمد. و چون چنین بود تا صدور را رجحان حاصل نشود، صدور واقع نشود؛ و الا رجحان در حال تساوی لازم آید. و با حصول رجحان صدور واجب باشد و لا صدور ممتنع؛ و الا راجح مرجوح گردد. پس سبب با مرجح به هم سبب بوده باشد و بی مرجح در حقیقت سبب نبود، بل جزء سبب بود. و به این بیان معلوم شد که هر سبب که تام بود [و] کافی بالذات، موجب بود. و عکسش واجب نبود، یعنی واجب نبود که هر سبب موجب تام بود و بالذات بود، چه شاید که جزو سببی

مستلزم دیگر اجزاء باشد و به این سبب موجب شود.

و اگر چه به نفس خود تام نبود، مثالش سبب صوری سبب موجب باشد. از بهر آنکه حصول او بعد از حصول فاعل تام و ماده مستعد و غایت باشد، و مقارن حصول سبب بود. و با این همه تام نبود از بهر آنکه ذات او بر دیگر علل مشتمل نباشد. و همچنین کافی و بالذات نبود. و اما هر سبب که موجب بود بالفعل بود، و هر سبب که بالفعل بود موجب بود. و هر سبب که موجب نبود و به انضمام امری با او موجب شود، با عدم آن امر صدور اثر از او محال بود. پس همچنان که در امکان گفتیم، حال او از دو نوع خالی نبود: یا با وجود آن امر بود و سبب تام باشد و فعل او از او واجب، و یا با عدم آن امر بود و غیر تام بود، و فعل از او محال.

بیان کیفیت اسناد اتفاقیات به اسباب آن

از آنچه گفتیم روشن شد که: هیچ امری حادث نتواند شد، بل هیچ ممکن موجود نتواند شد بی سبب موجب، که احداث یا ایجاد او کند. و در عالم بسیار چیزها حادث می شود که آن را سبب موجب نمی دانند و به اتفاق منسوب کنند، و عوام گمان برند که آن را سبب نباشد. مثالش شخصی چاهی فروبرد تا آب بر آید، ناگاه به گنجی برسد یا سنگی ناگاه از هوا در آید بر سر زید، شکسته شود، بی آنکه کسی قصد او کرده باشد. و معلوم است که فرو بردن چاه، و انداختن سنگ و رفتن به نزدیک دوست، سبب موجب یافتن گنج و شکستن سر زید و رسیدن به غریم نباشد؛ و نه هر حال که مقارن این حوادث فرض کنند از احوال معتاده. پس چون آن را سبب موجب نباشد، گویند اتفاقی است. و بر جمله اتفاقیات را دو صفت بود: یکی آنکه وقوعش به نادر بود و دیگر آنکه سببش غیر ظاهر بود. و در این موضع حال این هر دو صفت نباید دانست. اما وقوع به نادر را دو چیز سبب باشد: یکی آنکه آن چیز را سببی موجب مستمر الوجود باشد، اما حصول مسبب را موانع بسیار بود، و زوال مانع به نادر اتفاق افتد، چنانکه در بلاد مطهر^۴ در موسم باران شعاع آفتاب به نادر بر زمین افتد. و دیگر آنکه سبب موجب مستمر الوجود نبود، بل موقوف بود بر اجتماع چیزها بسیار که در زمان دراز اجتماع آن صورت بندد، و باشد که آن چیزها را در طریق اجتماع نظامی و ترتیبی معلوم بود، مانند سیارات سبعة با آنکه نظام حرکات ایشان معلوم است، اجتماع ایشان در جزوی از فلك به روزگار دراز اتفاق می افتد. و باشد که نظام و ترتیب معلوم نبود، مانند سنگی که آن را چهل کس تحریک توانند کرد، و اتفاق اجتماع چهل کس به نزدیک آن سنگ، و تطابق رأیهای ایشان بر تحریک آن به هر وقت حاصل نیاید. پس حرکت آن سنگ به نادر حادث شود.

و اما پوشیده ماندن سبب از آن جهت باشد که سبب موجب را اجزاء بسیار بود. و هر جزوی از آن مستند به اسبابی دیگر بود. اگر چه هر یکی را حدی معین و وقتی معین و موضعی معین باشد ولیکن او هام به حصر تمامی آن به تفصیل و کیفیت توارد و تطابق التیام آن تعیین بنفسه بروجه مؤدی به مطلوب نرسد. مثلاً حرکت زید را در وقتی معین و در مکانی معین برسمتی معین اسباب باشد، از قدرت او و ادراک او و حاجتی که او را بر آن باعث شود، و آنچه ملایم و منافی حال باشد از امور خارجی تا آن حرکت از او صادر شود.

ولامحاله آن حرکت بر زمان و مسافت موزع باشد، تا او در هر وقتی در موضعی از مسافت باشد که پیش از آن و پس از آن آنجا نباشد. و همچنین سنگ را که او را قاسری در هوا اندازد همین اسباب باشد. و او را در هر زمانی به ضرورت موضعی معین باشد از مسافت او. پس اگر در وقتی معین سرزید در مکان معین باشد از ممر سنگ، و همان وقت بعینه وقت رسیدن سنگ بود به آن مکان بضرورت سرزید شکسته شود. و بودن هیچکدام در آن وقت آنجا بر سبیل امکان و محض اتفاق نبوده باشد، بل بر سبیل و جوب بوده باشد. پس وقوع این حادثه ضروری بود نه اتفاقی. اما نزدیک کسی که از ضبط اسباب و اسناد آن به يك سبب که انتهای همه به او باشد، و تخصیص هریک به وقتی و وجهی عاجز باشد اتفاقی نماید. و مثل این مثل شخصی باشد که او را دو بنده باشد: یکی را از راهی به موضعی فرستد، و شرط کند که فلان وقت آنجا باشد، و فلان کار کند، و دیگری را از راه دیگر به همان جای فرستد، و در همان وقت شرط کند که کاری موافق کار اول یا مخالف او بکند. و ایشان یکدیگر را نشانند، و از حال یکدیگر خبردار نباشند، پس چون توارد هر دو در آن موضع، و حالی که میان ایشان باشد از موافقت در آن کار یا مخالفت ندانند، آن را اتفاقی شمرند، و به نزدیک آن شخص اتفاقی نباشد. و به حقیقت حال حوادث عالم همه چنین باشد، چه اسباب با آنکه نامتناهی است، و در اختلاف به غایتی که هیچ و هم را ضبط آن ممکن نباشد، اما بجملگی مستند به يك سبب است، که سبب همه اوست. و هریک را حدی و وقتی معین تقدیر کرده است که از آن تجاوز ممکن نیست. و از توارد و تصادم و تعاون و تنازع ایشان چیزهای نادر و غریب حادث می شود که هریک را از آن سببی باشد موجب و تام و کافی و بالفعل و بالذات ملتم از آن اسباب. اما خلق از معرفت تفصیل آن عاجز باشند. پس هر حادث که از سببی مستمر الوجود به نادر حاصل شود، از جهت کثرت موانع، یا از جهت اختلاف اسباب خواهد بود، و جمهور را بر تفصیل آن موانع یا آن اسباب و قوف نباشد از قبیل اتفاقیات شمرند. و اگر بر تفصیل اسباب یا موانع واقف باشند هر چند وقوعش به نادر بود از این قبیل شمرند، مانند اجتماع سیارات در جزوی معین مفروض از فلك چنانکه گفته آمده: الخ. (مجموع رسائل خواجه نصیر الدین طوسی، از انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۸۱۱)

[۶]

در فصل گذشته مقرر شد که: ممکن را تا امری غیر او اقتضاء ترجیح يك طرف نکند، موجود یا معدوم نتواند بود. و فاعل را که فعل و ترك از او صحیح بود تا امری غیر او بدو منضم نشود که اقتضاء ترجیح يك طرف کند، نه فعل از او واقع شود و نه ترك. و الارجحان یکی از دو طرف مساوی لازم آید بی سببی. و این به بدیهه عقل محال است.

قومی از متکلمان میان این دو صورت، فرق کرده اند. در صورت اول گفته اند: احتیاج به مرجّحی ضروری است تا سد باب اثبات صانع تعالی لازم نیاید، چه اگر ممکن بی مرجّحی که موجب وجود او بود موجود تواند شد، به صانع حاجت نباشد. و در صورت دوم گفته اند: با وجود فاعل احتیاج به مرجّحی دیگر ضروری نیست تا سد باب اثبات اختیار صانع لازم نیاید؛ چه اگر صدور فعل از فاعل با وجود مرجّح واجب باشد و بی وجود او ممتنع، هر دو منافای اختیار صانع باشد. و این فرق، تحکم محض است. و حکم به آنکه

وجود این وجوب و امتناع منافی اختیار است، چنانکه بعد از این روشن شود. و اهل این مقالات در موضع اقامت حجت بر ایراد مثال قناعت کنند. مانند آنکه گویند: اگر پیش تشنه، دو کوزه آب متساوی حاضر باشد و یکی را رجحان نبود، روا باید داشت که او از تشنگی بمیرد. از جهد عدم ترجیح و خلاف این معلوم است. پس مختار یکی از این دو متساوی بی ترجیح اختیار کند. و ایشان در این موضع محتاج باشند به اثبات امکان وجود چنین دو کوزه، و تساوی به سبب آلات و ادراك و فعل آن شخص، با هر دو ذوق و بعد و آسانی استعمال و دشواری، و عادت و خلاف عادت در کیفیت استعمال و امثال آن. غایت مافی الباب این باشد که دو کوزه چنین فرض توان کرد که رجحان یکی بر دیگری ندانند و لیکن عدم علم بر رجحان عدم رجحان نباشد. و با این مثال و امثال این، احکام بدیهی مدفوع نگردد، و از متأخران جماعتی که به انصاف نزدیکترند مسلم دارند که اختیار يك طرف بی مرجحی نتواند بود، اما گویند رجحان آن قدر بود که يك طرف از دیگر طرف اولی شود، و بعد وجوب نیانجامد تا اختیار باطل نشود.

و جواب همان است که گوییم با وجود رجحان در يك طرف، طرف مرجوح حاصل تواند شد یا نتواند شد. اگر نتواند شد، مراد از وجوب، حصول طرف راجح و امتناع حصول طرف مرجوح همین قدر بیش نیست. و اگر نتواند شد، حصول طرف مرجوح با وجود مرجح در طرف راجح بسیار محال تر باشد از حصول یکی از دو طرف متساوی بی مرجحی، چنانکه پیش از این تقریر داده آمد.

پس معلوم شد که تا فاعل از يك طرف واجب نشود، فعل واقع نگردد، و بعد از تقریر این قاعده گوییم: این وجوب و امتناع که ذکر کرده آمد منافی اختیار نباشد. بیانش آن است که قادر چنانکه گفته آمد: فاعلی باشد که تواند کند و نتواند که نکند، یعنی فعل و ترك هر دو از او صحیح بود، و نسبت به او متساوی. و چون مرجحی ترجیح يك طرف دهد آن طرف واقع شود. پس اگر آن مرجح ارادت او بود، تا هرگاه که خواهد بکند و هرگاه که خواهد نکند، او را مختار خوانند، و از اینجا معلوم شد که مختار را دو صفت باشد: یکی قدرت و دیگری ارادت. قدرت آن است که فعل و ترك از او علی سبیل البدل صحیح است، و هیچکدام از او بتنهایی واقع نشود. و ارادت آن است که به انضمام وجود او با قدرت، ترجیح يك طرف نماید. یعنی با وجود قدرت و ارادت حصول فعل واجب بود و حصول ترك ممتنع. و با وجود قدرت بی ارادت حصول فعل ممتنع بود و حصول ترك واجب. و این معنی محض اختیار اوست نه منافی او. و اگر گویند: با وجود قدرت و ارادت تواند که ترك کند یا نتواند. اگر نتواند پس حصول ترك از او ممتنع نبوده باشد، و اگر نتواند پس مختار نبوده باشد. گوییم: حاصل سؤال راجع است به آنکه گویند، کسی که تواند کند تواند که نکند، و این هذیان محض است.

پس اگر گویند: با وجود قدرت و ارادت اگر قصد ناکردن کند تواند یا نه. گوییم: این سؤال متناقض است، چه قصد ناکردن و ارادت کردن با هم نتواند بود. پس اگر به عبارتی دیگر گویند: که با وجود قدرت و ارادت ترك ممکن باشد یا نه، اگر ممکن باشد پس فعل واجب نباشد. و اگر با وجود قدرت و ارادت ممکن نباشد، پس او مختار نبود. گوییم: ممکن نباشد، و لازم نبود که او مختار نبود، چه مختار آن است که اگر خواهد کند همچنانکه مراد او است نه آنکه اگر خواهد که کند ممکن باشد که نکند، و مراد او حاصل نشود.

و بر جمله چون مجموع قدرت و ارادت مستلزم فعل است، و با تقدیر هر دو تقدیر عدم فعل همچنان بود که با تقدیر وجود فعل تقدیر عدمش، و همچنانکه وجوب فعل که بر تقدیر وجودش به اولی حق شود منافای اختیار فاعل نباشد، وجوبی که از وضع سبب^۵ او لازم آید هم منافای اختیار او نباشد. (مجموعه رسائل خواجه نصیرالدین طوسی، از انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۸-۲۰)

[۷]

فرق میان قوی و افعال اختیاری و غیر اختیاری انسان

قوت‌هایی که در مردم، مبادی فعلها باشد که از او صادر شود پنج صفت است: یکی آنچه به آن مشارک اجسام عنصری است، مانند گرانی بدن او که او را مایل به مرکز عالم دارد، و سبکی روح که او را مایل به محیط دارد. دوم آنچه به آن مشارک مرکبات معدنی است، مانند قوتی که در هر عضوی از اعضاء مرکوز است که مبدأ مزاج و خاصیت آن عضو است، چنانکه در هر یکی از معادن باشد. سوم آنچه به آن مشارک نباتات است و آن قوه غاذیه است که از غذاء بدن او لا بیدل مایتحلل نگاه می‌دارد. و قوه نامیه که از غذا بدن او را به آنچه شبیه گرداند به او بر نسبتی محدود بزرگتر می‌گرداند. و قوه مولده مثل آنکه از فضل غذایی ماده شخصی دیگر از نوع او معد می‌گرداند. و خادمان این قوتها مانند جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و مانند مغیره اولی و ثانیه و مصوره. چهارم آنچه به آن مشارک دیگر حیوانات است، و آن دو صفت است: یکی مبادی ادراکات، و دوم مبادی حرکات ارادی، و صفت اول دو قسم است: یکی حواس ظاهره اعنی: قوتهای لمس و ذوق و شم و سمع و بصر، و دیگر حواس باطنه اعنی: حس مشترک، که ادراک صورخیالی کند؛ و مصوره که حافظ آن صور است؛ و وهم که ادراک معانی جزوی کند؛ و ذاکره، که حافظ اوست؛ و متخیله، که واسطه این دومدرک است و در هر دو حافظه تصرف کند به تخیل، و در صور عقلی به تفکر. و صفت دوم قوت شوق است، تا به جذب ملایم اعنی شهوی یا به دفع غیر ملایم اعنی غضبی، و آنچه در فرمان هر دو باشد از قوت‌هایی که در مبادی اعصاب و عضلات مرکوز باشند، و به حسب ارادت تحریک اعضاء کنند. پنجم آنچه مردم بدان متفرد است، و آن قوت نطقی است که مستمد است از عقل نظری که به آن در معقولات تصرف کند، تا از مرتبه عقل هیولانی که استعداد مجرد باشد اندک اندک به مرتبه عقل مستفاد رسد که صورت معقولات کماهی در او متمثل شود. و از عقل عملی که به آن استنباط صناعات و استخراج قوانین مصالح منزلی و مدنی کند، تا تعیش او بوجه افضل باشد. و از این جمله بعض فعلها آن است که بی دانش از آن قوتها حادث می‌شود، مانند هضم و نمو. و بعضی آن است که به دانش از او در وجود آید، اما او را در آن هیچ اختیاری نبود، مانند آنکه کسی تخیل ترشی کند، دندان او کند شود، و توهم بیماری کند، بیمار شود و بعضی آن است که به اختیار او در وجود آید؛ یعنی تابع قدرت و ارادت او است، و آن دو صفت است: یکی جسمانی، مانند حرکات بدنی و استعمال حواس. و دیگر نفسانی، تخیل و تفکر. و بحث مقصور است بر این صفت که اختیاری است، و چون این فعلها تابع قدرت و ارادت است واجب باشد که از حال

۵. در متن جایی «بسب» بود و تصحیح قیاسی است.

قدرت و ارادت و کیفیت صدور افعال اختیاری از آن بحث کردن. (مجموعه رسائل خواجه نصیرالدین طوسی، انتشارات دانشگاه، ص ۲۰-۲۱).

قدرت و ارادت و صدور افعال اختیاری

هرگاه که انسانی یا حیوان دیگر صحیح بود، یعنی مزاج او معتدل باشد به اعتدالی که لایق او بود و اعضای او سلیم بود، کیفیتی نفسانی در او حاصل شود که به سبب او صدور و لا صدور حرکات ارادی او از نفسانی و جسمانی چنانکه باید از او ممکن باشد. و اگر در اعتدال مزاج و سلامت اعضاء او خلل باشد، آن کیفیت چنان باشد که صدور و لا صدور حرکات از او مناسب آن حال اقتضا کند. و این معنی ظاهر است. و غرض از ایرادش آنکه مراد از قدرت در این موضع آن کیفیت مذکور است. و روشن است که آن کیفیت به حسب استعداد از آفریدگار تعالی ذکره درو پدید می آید، و او را در حصول و اکتساب آن بعد از حصول تأثیر نباشد. و تحصیل استعداد اختیار به یکی از دو وجه باشد: یکی آنکه تدبیر مزاج کند تا صحت نگاه دارد، تا اگر زایل شود باز آرد. دوم آنکه عادت و تمرن افعال بروجهی کند که استعداد او بیا فزاید، چه بتکرار او مباشرت بعضی از افعال و قوتی که مبدأ آن فعل باشد زیادت شود. این است سخن در قدرت، و بعد از این بحث از حال ارادت کنیم و گوییم: که هرگاه که انسان یا حیوان چیزی که وصلش به آن ممکن باشد ادراک کند، یعنی به حسب علم یا ظن تخیل ضرری یا نفعی کند، اگر آن چیز را ملایم خود شمرد، دروی شوقی حاصل شود به وصول به آن چیز که شهوت از آن قبیله بود. و باشد که يك چیز ملایم شمرد به وجهی و ناملایم به وجهی، یا ملایم شمرد به حسب عضوی یا قوتی و ناملایم به حسب عضوی و قوتی دیگر. و همچنین قوی چون ادراکات انواع بسیار است به حسب حواس ظاهر و باطن، و در انسان به حسب قوه نطق و عقل. پس باشد که يك چیز به حسب ادراکی ملایم شمرد و به حسب ادراکی غیر ملایم، چنانکه مثلاً در شرم ناخوش آید، و در ذوق خوش آید، یا به حسب احساس ملایم بود و به حسب توهم و تخیل ناملایم، یا به حسب قوای حیوانی ملایم بود و به حسب عقل ناملایم. و در عقل به اعتباری ملایم بود و به اعتباری ناملایم؛ و بر جمله چون این اختلاف حاصل شود.

به حسب هر ادراک که او را ملایم شمرد او را داعیه بدن حادث شود. و به حسب هر ادراک که او را ناملایم شمرد صارفی از آن پدید آید. پس اگر داعی خالص از صوارف بود، یا دواعی را بر صوارف ترجیح باشد، نفس به يك جهت عازم شود بر طلب آن مدرک، یا به حرکت نزدیک او به جذب او به خویش. و ما آن عزم جازم را در این موضع ارادت می خوانیم. و اگر صوارف را ترجیح باشد، نفس به يك جهت عازم شود بر حذر از آن یا به نفی آن یا به هرب از آن. و ما آن عزم جازم را کراهیت می خوانیم. و اگر دواعی و صوارف متكافی افتد، نفس در تحیر و تردد بماند و به تخیل و تفکر طلب ترجیح جایی برجایی کند. و آن تخیل و تفکر هم حرکت ارادی و نفسانی باشد، و حکمش در تعلق به قدرت و ارادت مانند این افعال که بحث از آن می کنیم، و حرکت او در طلب ترجیح این معنی است، که او را اختیار می خوانیم، و نفس را به آن جهت مختار. و بر جمله سبب حرکت باقی باشد، تا بعد از استعمال رأی و تدبیر او را عزمی جزم سانع شود، یا از آن ناامید گردد، یا مهمی دیگر او را از آن بازدارد.

و بر جمله هرگاه که ارادت یعنی عزم جزم حاصل آید، قوتهایی که محرك آلات بدنی باشد به حسب آن ارادت بر فور یا در وقتی که مصلحت شمرده تحريك بدن کند در طلب مطلوب تا آن فعل کرده شود یا از آن عاجز گردد. و اگر ارادت حاصل نشود یا کراهت حاصل شود از ایشان توقف یا تحریکی ضد تحريك اول صادر شود. پس معلوم است که افعال و حرکات ارادی به حسب ارادت یعنی دواعی خالص از صوارف صادر می شود. و دواعی و صوارف از قوتها شوقی که شهوت و غضب از آن قبیل است حادث می شود، و به اعانت تفکر یا تخیل خالص و جازم می گردد. و قوتهای شوقی از اصناف ادراکات منبعث می گردد. پس مرجع افعال اختیاری دوجیز است: یکی ادراک، و دیگری تخیل یا تفکر. و وجود ادراک و تخیل یا تفکر به حسب فطرت باشد. و حفظش به تدبیر صایب، چنانکه در قدرت گفته آمد و استعمالش به حسب ارادت. اما در حیوان، ادراک حسی و خیالی و وهمی و تخیلی که مساوی این افعالند، باشد که به حسب تجارب و ریاضات و عادات که اتفاق افتد یا بر آن مجبور باشند تهذیبی یابند مقتضی جودت آن افعال، یا به انحرافی مقتضی ردائت آن. و معظم ارادی حیوان تابع دواعی شهوی و غضبی باشد و تخیلاتی که تابع آن افتد. و اما در انسان به حکم آنکه جوهر او در فطرت مجبور بر تعلم و استکمالست، اگر قوت نطفی او تهذیب نیافته باشد، از جهل به علم عقاید فاسده (کذا) و اکتساب رذائل و مدرکات بد کرده، حال او جاری مجرای حال دیگر حیوانات باشد. بل از آن به مبالغه تر به سبب اعانت قوت نطفی او قوتهای حیوانی را وحدوث شیطنت درو به حسب آن. و اگر تهذیب یافته باشد معظم افعال آن تابع دواعی عقل بود، و مؤدی به نظام مصالح معاش و معاد شخص و نوع او و بروجهی که شریعت و حکمت اقتضاء کند. و تهذیبش اول به استماع اوامر و نواهی الهی و وعد و وعید و ترغیب و ترهیب انبیاء و اولیاء و حکما باشد، و بعد از آن به اکتساب فضایل و تعلم علوم و تفکر در معقولات کند. و از اینجا اگر به تأمل بازپس شویم معلوم گردد: که مبدأ اول ادراک او حواس ظاهر است که به جهت او آفریده اند، و بعد از آن تصرف در آن به حواس باطن. چه هرگاه که سخن حق و دعوت اهل خیر بشنود و آن را ادراک کند او را شوقی به فضایل حادث گردد. و به حسب آن شوق ارادتی جازم باعث بر طلب کمال حادث شود. پس به حرکت اختیاری فکر، طلب کمال کند. و هر طلب معادراکی، و هر ادراکی مهیج شوقی و هر شوقی بر ارادتی و هر ارادتی مبدأ حرکتی و طلبی دیگر می شود، تا برسد به حدی که تقدیر کرده باشند، و به حسب فضیلتی که او را حاصل آید، دیگر اصناف حرکات و افعال ارادی از او صادر می شود. (مجموعه رسائل خواجه نصیر، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۶-۲۴)

[۸]

و آنچه بعضی گویند: چون خدایتعالی پیش از خلق مردم دانست که مردم چه خواهند کرد، خلاف آن نتوانند کرد، و این جبر باشد. در جواب به معارضه گوئیم: همچنانکه افعال مردم پیش از خلق ایشان دانست به اعتراف تو، افعال خود پیش از آفرینش آن هم دانست، پس او را تعالی هم جبر لازم آید. و هرچه جواب تست در افعال او تعالی جواب ما است در افعال مردم. و آنچه تحقیق است در این موضع، آن است که علم او تعالی هر چند موجب فعل معین باشد که سبب قریب این فعل قدرت و ارادت شخص باشد، منافعی اختیار آن شخص نباشد، چنانکه بیانش در فصل ششم گفته آمد.

و آنچه گویند: درجهد چه فایده، اگر خدای تعالی کسی را چیزی تقدیر کرده باشد، اگر جهد نکند لامحاله به او رسد، و اگر تقدیر نکرده باشد و او بسیار جهد کند به او نرسد، جواب آن هم از آنچه گذشت معلوم شود. و آنچه خدای تعالی تقدیر چنان کرده باشد که به توسط جهد حاصل شود آن کس را که جهد نکند حاصل نشود. و جهد ناکردن او دلیل تقدیر ناکردن خدای تعالی باشد، چنانکه عدم آلت تناسل در خلقت دلیل باشد که صاحبش را فرزند تقدیر نکرده اند، چه عدم سبب همچنانکه سبب عدم مسبب باشد، دلیل عدم سبب موجب آن مسبب نیز باشد. اما آن کسی را که جهد کند واجب نباشد که هر چیزی که به توسط جهد تقدیر کرده باشند به او رسد، چه جهد تنها سبب موجب نباشد، بلکه با آن شرایط دیگر بیاید که حسن توفیق عبارت از اجتماع آن شرایط باشد، و سوء توفیق عبارت از فقدان بعضی از آن. و وجود سبب غیر موجب اقتضاء وجود مسبب نکند.

این است آنچه محور این سواد را در این مسأله معلوم شده است از مقتضاء افکار اهل تحقیق. و پوشیده نماند بر کسانی که از نصوص انبیاء و بزرگان دین و دعوت خبردار باشند، این سخن موافق اشارات ایشان است. و از همه ظاهرتر آن است که درخبر آمده است که از پیغمبر (صلی الله علیه و آله) پرسیده اند که: «أنحن فی امر فرغ عنه، ام نحن فی امر مستأنف» فقال علیه السلام: «فی امر فرغ منه و فی امر مستأنف».

و آنچه گفته است (علیه السلام) که: «جف القلم بما هو کائن»، قیل له: «ففیهم العمل»، قال (علیه السلام): «اعملوا فکل میسر لما خلق له». و آنچه در شرح قدر فرموده که هر چه هست و می باشد از قدر است، به عبارتی که در آن موضع مثبت است، مسائلی پیرسیده است که من چنین و چنان کرده ام، فرموده است (علیه السلام): «وهذا ایضاً من القدر». و آنچه امام جعفر صادق (علیه السلام) فرموده است: «لا جبر ولا تفویض ولكن امر بین امرین». و آنچه در سخن بعضی آمده است: مفروغ و مستأنف به هم تمام است و با هم مفروغ و محقق العبارة. و بر جمله شاهد این باب بسیار است. (رسائل خواجه نصیر، چاپ دانشگاه، ص ۲۵-۲۶).

[۹]

حاجی سبزواری در اسرار الحکمة (چاپ اسلامی، ج ۱، ص ۱۲۱ به بعد) جواب میر (قدس سره) را در مورد اشکال فوق به اختصار آورده و بر جواب مزبور انتقاداتی دارد که بدان اشارت می شود: «وسید داماد اعلی الله مقامه جواب داده است به اینکه هرگاه اسباب و علل مترتبه متأدی سازند انسان را که تصور کند فعلی را و اعتقاد کند در آن خیری حقیقی یا مظنون منبعث می شود در آن شوقی به سوی آن، پس چون مؤکد شود شوق او به نصاب رسد اجتماع او، تمام می شود اراده او و مستوجب می شود اهتزاز عضلات و اعضای ارادیه او را بر فعل، پس آن هیأت ارادیه حالتی است شوقیه اجمالی، هرگاه نسبت داده شود به خود فعل و فعل ملتفت الیه بالذات باشد، خواهد بود شوق به سوی آن اراده آن و هرگاه نسبت داده شود به سوی اراده فعل و اراده فعل ملتفت الیها باشد، نه فعل، خواهد بود شوق به اراده و اراده اراده بدون شوق دیگر و اراده جدید، و همچنین است کلام در اراده الارادة تا هر قدر که در استطاعت

عقل باشد اعتبار آنها و ملاحظه آنها به تفصیل، پس همه ارادات مفصله منظوی است در آن حالت بسیطه و ترتب میانه آنها به تقدم و تأخر در نزد تفصیل مصادم نیست با اتحاد آنها در آنها. حالت اجمالیه این است مضمون کلام آن جناب ولی محل کلام است از این راه که این تصحیح می کند اعتبار عقل و قول عقل را که توان گفت: که اراده ما هم به اراده ما و اختیار ما هم به اختیار ما است. ولی این کلمه با سببی نیست که امر اعتباری سببیت ندارد و تعلیل شیء به نفس باطل است و اجتماع متقابلین که تقدم و تأخر باشد محال است و معنی اراده به اراده است آن است که اراده به کراهت نیست و شوق و اراده چنانکه به فعل و مراد است، همچنین از اراده و اراده الاراده بالغا ما بلغ نیز صحت سلب ندارد و این معلوم نیست با آنکه وجود این حالت بسیطه حادث است و همه این غیر متناهی اعتباری که با این وجود موجودند به این حدوث حادثند و محدثی می خواهند خارج از خود، چنانکه ماهیت امکانیه متحقق است به وجود و وجودش متحقق است به همان وجود و وجود الوجود نیز متحقق است به همان و همچنین. و وجود از هیچیک صحت سلب ندارد، ولیکن وجود امکانی است، موجودی می خواهد خارج از خود و مقرر است که ممکنات غیر متناهی در حکم ممکن واحدند در جواز عدم بر همه و سد جمیع انحاء عدم از معلولی نتوانند کرد، چه از جمله انحاء عدم معلول، انعدام معلول است به انعدام علتش و علت امکانی سد عدم خود نتواند کرد و فقراء غیر متناهی اسوء حالاً هستند از فقیر واحد و موجب غنائی نشوند، و چنانکه معلومیت صحت سلب ندارد از معلوم به صورت علمیه همچنین صحت سلب ندارد از صورت علمیه و از علم به علم و همچنین، لیکن حاجت به علت دارد و تقدم و تأخر ارادات در لحاظ تفصیلی، سبک اعتباری است از اعتباری و حقیقت ندارد، پس مقصود آن جناب آن است که در عین اختیار مرا اختیاری نیست، چه دانستی که در هیچ مرتبه اراده و اختیار مسلوب نیست ولی فرمود که اسباب خارجه سوق کرد بر شوق، و لهذا در آخر کلامش فرموده که اگر قصد شده که لازم می آید حصول اراده بدون اراده و اختیار و رضای انسان نسبت به اراده اش پس ظاهر شد بطلانش، و اگر قصد شده که واجب است انتهاء استناد اراده اش در وجود و وجوبش به سوی قدرت تامه وجوبیه و اراده حقه ربوبیه پس شناخته شد که این حق صریح است - ولایاتیه الباطل من بین یدیه و لامن خلفه - (از آیه ۴۲ سوره فصلت) و آنه لاجبر و لا تفویض ولیکن امر بین امرین» (اسرارالحکم، چاپ اسلامی، ص ۱۲۱-۱۲۳).

در پاسخ یکی از اشکالاتی که بر نحوه اراده حق شده و گفته شده است که اراده زائد بر ذات است به خلاف علم که عین ذات است در حق تعالی، سیدداماد در قبسات به طریقی رفع اشکال نموده که حاجی سبزواری آن جواب را ناتمام دانسته است، ما در اینجا عین سخن داماد و ایراد حاجی سبزواری را به نقل از اسرارالحکم می آوریم و قضاوت آن را به عهده محققان فن می گذاریم: سید داماد (اعلی الله مقامه) در کتاب قبسات فرموده که اراده حق شرورا بالعرض خیرات نظام کل است و از آن جهت است که لوازم برکات عظیمه است و خواستن ملزوم خواستن لازم است بالتبع، و نیز فرموده و زان اراده خیر نسبت به علم و زان سمع و بصر است نسبت به علم که عین یکدیگر و جمیع عین ذات، و حال آنکه سمع سمع است از برای هر مسموع نه از برای هر شیء و بصر بصر است به قیاس هر مبصر نه نسبت به هر شیء، پس ذات حق تعالی علم است به هر شیء ممکن و اراده است به هر خیر ممکن.

و این جواب قطع ماده این شبهه که وصف نموده به عویصت نمی کند، چه مستشکل گوید که: هرگاه تعلق اراده بالعرض باشد و متعلق اراده خیریت و تعلق علم بالذات باشد و متعلقش مطلق، پس غیر یکدیگرند و علم عین ذات است و اراده غیر ذات باشد، پس اولی التزام مغایر تست ولی به حسب مفهوم نه به حسب وجود و مستشکل قیاس کرده است صفات واجب را به صفات ممکن و تخصص در متعلق از مغایرت مفهوم است و همچنین در علم و سمع و بصر، و گرنه در حقیقت سمع و بصر هم تعلق است به هر موجود ممکن، نمی بینی که شیخ اشراقی گوید: «علمه یرجع الی بصره و سمعه لان سمعه و بصره یرجع الی علمه» تخصیص نداد، بلکه علم مطلق را ارجاع داد، چه علم او حضوری و اشراق شهودی است. (از اسرار الحكم، ج ۱، ص ۱۱۹)

[۱۰]

چنانکه گفتیم: نزاع در اصالت ماهیت و وجود، بظاهر نزاعی لفظی است و اختلافی است در اصطلاح و گرنه مراد طرفداران هر دو عقیده مآلاً يك امر است؛ لاقلاً اختلاف ظاهری میان عقیده داماد و ملاصدرا که اولی ماهیت را اصل و وجود را اعتباری و دومی وجود را اصل و ماهیت را اعتباری می داند بیان يك حقیقت است و در حاق واقع و بالنتیجه اختلاف عقیده جدی و واقعی در میان نیست، بلکه اختلاف در تعبیر و تفسیر يك حقیقت است: میر تصریح می کند که وجود، اعتباری است و امری است که از استناد ممکن به فاعل و موجد خود انتزاع می شود. ولی در عین حال ماهیت را اصل به این معنی که دارای آثار خارجی خاص آن باشد نمی داند. او در موارد متعدد تصریح می کند تقرر ماهیات در وعاءهای مختلف ذهن و عین باعث تغییر و تبدلی در حقیقت ماهیت بواسطه عروض وجود بر آن نمی شود. و این بدین معنی است که آثار مترتب بر ماهیت بماهیت نیست، و همچنین وجود ممکن را که اعتباری می داند وجود به معنی مصدری آن است که از انتساب ممکن به فاعل انتزاع می شود و گرنه حقیقت وجود را اصل و اصل الاصول همه اشیاء و ماهیات و منشأ تمام آثار می شمارد و این حقیقت دارای ماهیت نمی تواند باشد و ممکنات بهره از این حقیقت بجز انتساب بدان ندارند، یعنی وجود همه رابطی است و چنانکه می دانیم معنی اصالت وجود جز این نیست. این مطلب را داماد مکرر در قبسات یادآور می شود. در اینجا به نقل يك مورد که در جواب ایراد و اشکال امام فخر درباره طبیعت وجود کرده اکتفا می کنیم. در میض بیست و یکم از قبس دوم از قبسات اشکال امام فخر و جواب میز بدان تشریح شده که خلاصه آن چنین است:

فخر رازی اشکالی درباره طبیعت وجود دارد بدین بیان که: طبیعت وجود مانند سایر طبایع نوعیه ناگزیر باید یا مقارن با ماده و یا مجرد از آن باشد و همانطور که در طبایع نوعیه دیگر ممکن نیست که بعض افراد مادی و بعض دیگر مجرد باشند در طبیعت نیز همین حکم جاری است، پس دونوع وجود مجرد و مادی نمی تواند متحقق باشد. میر داماد در رد این اشکال می گوید: وجود در ماهیات ممکن امری انتزاعی است که از انتساب و استناد آن ماهیات به فاعل انتزاع می شود و منشأ تشخیص وجودات و همچنین منشأ انتزاع این وجودها، وجود واجب الوجود است که تنها آن وجود تحقق و تشخیص و ثبوت دارد، و هر موجود دیگر به اعتبار انتساب به واجب موجود و به نفس خود معدوم است و حقیقت وجود در واجب تحقق نفس واجب

است نه تحقق شیئی که واجب است. بنابراین ما بازاء وجود تنها وجود واجب است و استناد ممکنات بدان منشأ انتزاع برای آنها است. پس حق تعالی تشخص همه مشخصات و وجود همه موجودات است و این است فرق بین طبیعت وجود یا سایر طبایع. (انتهی)

اصالت وجود نیز جز بدین معنی نیست که ماهیات به نفسها هالکند و به اعتبار استناد به واجب منشأ آثار هستند و تنها بهره آنها انتساب به واجب است که بواقع مرادف وجود است؛ زیرا وجود واجب است و عدم متمنع و موجودات ممکن تجلیات و شؤون واجب هستند و این معنی به تصریح در کلام میرآمده است. البته نزاع در اصالت و وجود یا ماهیت بدین معنی نیست که کدام منشأ آثارند. چنانکه برخی توهم کرده اند؛ زیرا خود آثار نیز موجودات ممکن هستند و مرتبه ای از وجود و هستی ذی اثر می باشند و گر نه این معنی در میان نیست و قابل تصور نمی باشد که فرض شود: وجود است و ماهیت و اثر و نزاع در آن در این است که اثر بر وجود مترتب است یا بر ماهیت. خود اثر هم وجود و ماهیت دارد یعنی موجودی است مرکب از وجود و ماهیت. و حق آن است که این اختلافات ناشی از عدم دقت در تعابیر یا در حقیقت معنی پدید آمده است؛ و گر نه از یک جهت و به یک اعتبار نه ماهیت و نه وجود در ممکن هیچکدام اصالت و واقعیت ندارند و از جهت دیگر هر دو اصالت دارند، یعنی اگر فرض حد وجود برای ممکن نشود و حد آن برداشته شود دیگر ممکن نیست و وجود خالص می شود و وجود خالص بحث واجب است بالضرورة، پس ماهیات بدین اعتبار که حدود (هرچند عدمی) وجود هستند اصالت دارند، ولی به اعتبار جنبه تحقق و ثبوت تنها استناد ماهیت به وجود یعنی به واجب تحقق دارد و از این جهت وجود بدین معنی اصالت دارد، و هر دو در متن واقع جز اعتبار و تعمّل عقل چیزی دیگر نیست. و مسلم است که نه وجود به معنی دقیق کلمه قابل ایجاد و اعدام است، نه عدم به معنی حقیقی آن قابل اعدام و ایجاد است، زیرا در هر دو صورت جمع نقیضین یا تحصیل حاصل لازم آید و اگر در این قضیه بدرستی دقت و تأمل شود بخوبی روشن می شود که دعوی اصالت وجود و یا ماهیت یک نزاع ظاهر و لفظی بیش نیست و در واقع و نفس الامر جز وجود و تجلیات آن هیچ امری دیگر نه تحقق دارد و نه قابل تصور است، و عدم مفهومی است مجمل که هیچکس قادر به درک حقیقت آن یا تعریف آن نمی باشد، نه از آن جهت که بدیهی و ضروری است بلکه از آن جهت که هیچ نمونه و نشانه ای از آن در دست نیست. عدم از الفاظ و کلماتی است که مفهوم و معنی محصلی برای احدی نمی تواند داشته باشد، و مردم در اغلب اعم از عالم و عامی البته به تفاوت، عادت یا میل دارند که درباره کلمات و اموری که معنی و حقیقت آن را نفهمیده و نسنجیده اند بحث کنند و جنجال راه بیاندازند و کتاب بنویسند و خودفروشی کنند و حبّ ذات را در حق خودشان بدین طریق ارضاء نمایند. باری حق مطلب در باب مبحث اصالت وجود و ماهیت همان است که بطور خلاصه بدان اشاره شد و با دقت و تأمل در گفته های میر و ملاصدرا که به ظاهر در صف مقابل هم در این مسأله قرار دارند و هر یک خود را بصراحت طرفدار یکی از دو قول می دانند، روشن می شود که هر دو در واقع یک چیز می گویند و مآل کلام هر دو به یک حقیقت است، هر چند ممکن است خود آنان نیز بدان توجه نداشته اند و گمان می برده اند که دو عقیده متضاد دارند و شاید هم متوجه بوده اند و مصلحت را چنین می دیدند که هر کدام بنحوی و بطریقی خاص و مخالف یکدیگر یک امر واحد را بیان

کنند. ولی این نکته را باید از نظر دور نداشت که صدرا در زمان حیات میر، سمت شاگردی او را داشته و صاحب عقیده و رأیی مستقل نبوده و پس از وی آراء خویش را بیان داشته است و بنظر می‌رسد که اصول مطالب خود را از استاد گرفته و خود بدان صورت و لباسی جدید داده و بدون اینکه بدین نکته اشاره کند آنها را به نام خود آورده است. صدرا درباره‌ی موارد اقوال دیگران از قبیل فخر رازی و محیی الدین را در لباس عبارتی دیگر می‌آورد و به خود نسبت می‌دهد و آن را مذموم نمی‌داند و شاید حق با او باشد. زیرا کم و بیش اختلافات در این گونه مسائل بیشتر در طرح و تفسیر آنها است به عبارت دیگر اصولاً قوه‌ی تقریر و بیان و قدرت استدلال و افهام طرف در این مباحث از اصل موضوع بیشتر اهمیت دارد؛ زیرا چنانکه در نهایت کم و بیش همه به یک نتیجه می‌رسند ولیکن طرق بیان و تفسیر متفاوت است. می‌توان چنین گفت که حقیقت در جهان و فلسفه و علم یکی است ولی هیچگاه آنچنان که هست شناخته نشده و کسی نتوانسته و نخواهد توانست آن را چنانکه هست درک نماید، بلکه هر کس کوشیده است تاراهی بیابد که هم خود و هم دیگران بهتر و بیشتر از حقیقت بهرور شوند و بدان وسیله به کمال معنوی که غایت زندگی و حیات بشری است هر چه بیشتر نزدیک شود، این راه را پایان نیست، همه راهها در همین راه است، بنابراین همه درست است و در عین حال با هم فرق دارد و متمایز است، زیرا همه به یک اندازه به کشف و طی این راه نائل نشده‌اند و به قدر بینش خود هر کس ادراکی دارد، نه کمال نهایت و پایان دارد و نه تکامل سرانجام دارد، هر چه به عمق این راه بیشتر برسیم انسان تر و هدایت یافته تر هستیم و هر چه از آن دورتر باشیم و مقدار کمتر از آن را شناخته و طی کنیم گمراه تریم، ولی هیچکس به طور کلی از راه بیرون نیست و در عین حال برای هیچکس و هیچگاه طی و کشف تمام راه ممکن نیست، زیرا بی نهایت است و بی نهایت را پایان نیست، و به همین جهت مدینه فاضله حتی در خیال نیز توهّم و تصور ندارد.

[۱۱]

خلاصه مسأله مورد بحث به زبان ساده

یکی دیگر از مسائل مهم فلسفه اسلامی موضوع ربط حادث به قدیم است و چنانکه دانستیم دانشمند فیلسوف استرآبادی با ابداع نظریه‌ی وعاء دهر و تقسیم عوالم به عالم سرمد و دهر و زمان به حل این مشکل نیز مانند مسأله «حدوث و قدم عالم» توفیق یافته است.

مشکل مسأله ربط حادث به قدیم که از دیرباز در فلسفه‌های مختلف مورد بحث و نقد بوده و در هر فلسفه‌ای به روش خاص در حل آن کوشش رفته است در میان فلاسفه و متکلمان اسلام که علاوه بر جنبه علمی و نظری از لحاظ مذهبی نیز خود مسئول و موظف به حل آن بوده اند اهمیت بیشتری پیدا کرد و وظیفه اصلی هر فلسفه یا مذهب عقلی حل آن مشکل بود. اصل مشکل چنانکه دانستیم عبارت است از اینکه عالم همه حادث است (به حدوث زمانی، یا دهری یا ذاتی) و علت حدوث و پدید آوردنده عالم یعنی حق، جلّ و علا، قدیم است از تمام جهات. و چنانکه می‌دانیم سنخیت میان علت و معلول از قواعد مسلم فلسفه است. بنابراین با توجه به اینکه قائل به حادث بودن عالم شده ایم دچار یکی از دو محذور قرار داریم یا آنکه باید علت جهان را نیز حادث بدانیم که مستلزم دور و تسلسل است یا آنکه برای فرار از این محذور بگوئیم علت

قدیم است و جهان حادث، که در این صورت انفکاک علت تامه از معلول لازم آید که به حکم قانون کلی و مسلم علیت یعنی اقناع انفکاک معلول از علت، محال است. و خلاصه آنکه هر دو امر (دور و تسلسل - انفکاک معلول از علت تامه) باطل و محال است. هر گروه و نحله‌ای به روش خاص خود در حل مشکل فوق کوشیده است. پیروان فلسفه مشاء گویند: حرکات افلاک دوجنبه دارد یا دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت ثبات و دوام و دیگر حیثیت حدوث، و از جنبه دوام و حیثیت ثبات خود پامبدأ و علت قدیم ازلی پیوستگی دارند و از جنبه تغییر و حیثیت حدوث واسطه پیدایش حوادث از علت قدیم می‌گردند. ممکن است به این نظر این اشکال را وارد ساخت که جنبه حدوث و تغییر افلاک که واسطه حدوث حوادث شده است خود لابد معلول است برای علتی، آیا آن علت حادث است یا قدیم؟ بر هر دو فرض اشکال مربوط به ربط حادث به قدیم عود می‌کند، یعنی اگر علت آن را حادث بدانی مستلزم دور و تسلسل و اگر آن را قدیم بدانی مستلزم انفکاک معلول از علت تامه او است. جواب این اشکال را بدین طریق داده اند که جنبه تغییر و حدوث افلاک از ذاتیات افلاک است و معلول نیست، زیرا به حکم قاعده الذاتی لا یعمل ذاتیات مجعول بالذات جاعل نیستند و نیاز به علت ندارند. بنابراین جنبه دوام و ثبات فلك معلول علت قدیم ازلی است و جنبه تغییر و حدوث آن ذاتی فلك است و نیازی به علت ندارد. و بدین طریق هر دو اشکال برطرف می‌شود.

صدرا المتألهین نیز چنانکه می‌دانیم از طریق حرکت در جوهر به حل مشکل پرداخته است. وی می‌گوید: برخلاف آنکه در فلسفه مشاء حرکت منحصرأ در چهار مقوله عرض (کیف، کم، وضع و آین) واقع می‌شود، حق آن است که همچنانکه اعراض در وجود تابع جوهری هستند که موضوع آنها است، در حرکت نیز به طریق اولی تابع حرکت در اصل جوهر هستند. خلاصه تمام موجودات عالم طبیعت به تمام مراتب از ماده و صورت و جوهر و عرض همه در حرکت و تبدل هستند و این حرکت بالذات در جوهر عالم و بالعرض در اعراض آن واقع است. بنابراین گوئیم واسطه ربط حادث به قدیم تمام جهان متحرك است. به تعبیر اوضح تمام جهان پیوسته در حرکت است و این حرکت را حدودی است که همان حدود و اجزاء سبب حدوث صورتهای گوناگون عالم می‌شوند یا حوادث و صور خود آن حدود و اجزاء هستند. و اصل طبیعت جوهری متحرك موجودی قدیم زمانی است، زیرا زمان از آن حرکت پدید می‌آید و در مرتبه بعد از آن است و آن معلول حق است. خلاصه آنکه حدود حرکت سبب پیدایش حوادث یا خود حوادث است و نفس حرکت و ذات آن فعل حق است و قدم زمانی و مرتبط به علت قدیم الهی است. و بدین ترتیب ربط حادث به قدیم به طریق مستقیم برقرار می‌گردد و از اشکال مذکور رهایی داریم یا به تعبیر دیگر حقیقت این عالم متحرك ثابت است و آن جهت ثابت وجه الله و سرالله است در عالم و این جهت در صقع ربوبیت است و صورت عالم که حرکت و حدود آن امر ثابت است، حادث می‌باشد. و این جنبه فعل الله نیست.

سیدداماد، بر اساس حدوث دهری موضوع را حل کرده. او می‌گوید: مجموع عالم زمانی حادث دهری است و اجزاء این عالم زمانی حادث زمانی هستند و مجموع عالم دهری حادث سرمدی است. و چنانکه دهر و عاء ثابت و غیر متکمم و غیر متقدر و غیر متحرك است و از این جنبه مربوط به علت قدیم الهی و مجعول بالذات است برای حق تعالی و مجموع عالم زمانی از آن جهت که قدیم زمانی و از عالم دهر است

مرتبط یا قدیم است، یعنی با ارتباط عالم دهر تمامه به قدیم، عالم زمانی هم که از اجزاء عالم دهری است به قدیم مرتبط می‌گردد ولی در عین حال سبب حدوث زمانیات و واسطه پدید آمدن حادثات زمانی می‌شود. به عبارت دیگر وعاء دهر مرکز اجتماع مجموع عالم زمان از يك طرف و مفارقات از طرف دیگر است. یعنی هر حادث زمانی هر چند بشخصه در وعاء دهر نیست ولی از باب جزء بودن برای مجموع عالم زمانی در وعاء دهر تحقق دارد. به همین دلیل است که هر حادث زمانی طبعاً حادث دهری نیز هست ولی عکس آن درست نیست. خلاصه آنکه وعاء دهر یا عالم دهری همچنانکه مبنای حل مشکل «حدوث و قدم» جهان است، به همان ترتیب اساس حل مشکل ربط حادث به قدیم است.

نظر و رأی داماد در مسأله جوهر و عرض

دانشمند داماد استرآبادی چنانکه در بسیاری از مسائل علوم عقلی اعم از فلسفه و کلام دارای عقائد و افکار خاص و بدیع می‌باشد که در اینجا فرصت بررسی و تحلیل آراء وی را در تمام مباحث نداریم و به پاره‌ای از آنها اشارت رفت. اینک به يك چند نظر اختصاصی دیگر علاوه بر آنچه گذشت اشارت می‌شود. از جمله نظر خاص او است در باب تعداد مقولات یا اجناس عالیّه جوهر و عرض. سیدداماد برخلاف مشهور و برخلاف آراء نادر دیگر که در باب شمار جوهر و عرض ابراز شده است. تعداد آنها را بیست و هشت مقوله می‌داند که هیجده مقوله جوهر و ده مقوله عرض باشد. و در بیان تطبیق عالم وجود بر عالم الفاظ یا به تعبیر دیگر در مبحث تطبیق کتاب تکوین با کتاب تدوین، مقولات بیست و هشت گانه را منطبق بر بیست و هشت حرف هجاء می‌داند، و همانطور که تمام کلمات و الفاظ کتاب تدوین از ترکیب حروف هجاء پدید آمده، تمام کائنات و موجودات کتاب تکوین نیز از ترکیب مقولات بیست و هشت گانه جوهر و عرض بوجود آمده است. در خصوص این مسأله در کتاب جذوات یا مواقیت خود به تفصیل سخن گفته است. ما نیز پیرامون نظر او در تحلیل کتاب جذوات در بخش تحلیل آثار میرداماد از همین رساله به تفصیل تر و با ذکر شاهد مطالبی آورده ایم و طالبان را به مطالعه آن قسمت توصیه می‌کنیم.

نظر داماد در باب «عالم مثال»

یکی دیگر از آراء و نظراتی که تا اندازه‌ای بدیع و تازه است مسأله معاد و عالم مثال است. سیدداماد استرآبادی در باب اثبات معاد و جسمانی بودن که بدان معتقد است طریقی خاص دارد که در اصل بر اساس نظریه‌وی در مسأله عالم دهر استوار است. و به هر حال وجود عالم مثال را مانند ملاصدرا در باب اثبات معاد نه تنها لازم نمی‌داند بلکه وجود آن را غیر معقول و ممنوع می‌داند. او در این مسأله نیز در فصول مختلف و متعددی از کتاب جذوات به بحث می‌پردازد، و سرانجام از باب تأثیری که شیخ اشراق بر او داشته و او نیز از قائلان به وجود عالم مثال است، لذا در صد توجیه و تفسیر قول به وجود عالم مثال بر می‌آید. ما بحث و بررسی مختصری در زیر در این باب از نظر تان می‌گذرانیم:

در خصوص وجود عالم مثال که عالم متوسط میان عالم عقل و عالم طبیعت است، میان ارباب مذاهب و اصحاب فلسفه و عرفان خلاف بسیار است؛ و آنان که به وجود آن اعتقاد دارند نیز در باب حقیقت آراء متفاوت بیان کرده‌اند. سیدداماد در کتاب جذوات بدین مسأله اشاراتی دارد و این عالم مثال را بنحوی

تبیین می‌سازد که با گفته شیخ اشراق و صدرای شیرازی و دیگر معتقدان بدان تفاوت بین دارد. . . .
حاج ملاهادی سبزواری فصلی از کتاب اسرار الحکم خود را به عنوان یکی از مقدمات اثبات معاد جسمانی به شرح و بیان عالم مثال و ذکر اقوال و دفع شبهات بدان عالم اختصاص داده است. در اینجا برای توضیح بیشتر این موضوع و نیز به منظور تبیین نظر داماد در این مبحث، بعض مطالب آن را می‌آوریم: «اصل چهارم - از اصولی که دانش آنها برای اثبات معاد جسمانی ضرور است بیان عالم مثال است. اشراقیون و عرفاء و ارباب شرع به این عالم قائلند. و هر چند در شرع به لسان دیگر فرموده باشند. و این عالم را عالم اشباح و برزخ و خیال منفصل و عالم فرق و حکماء قدیم، سماء و سماوی آن را هورقلیا و عناصر و مؤن آن را جابلقا و جابرسا نامیده اند. و این عالمی است بین عالمین، چه عوالم به قسمت اولیه سه گونه اند: عالم عقل و عالم مثال و عالم طبع. اول مجرد است با لذات از ماده و مقدار هر دو، و دوم از ماده دون مقدار، و سوم مقارن است به هر دو. و صور مرآت‌ها و خیال‌ها را شیخ اشراقی از این عالم می‌داند. . . . و بسیاری از غرایب و معجزات و کرامات را گویند از این عالم است. و در حکمة الاشراق گوید: از احکام اقلیم ثامن است که همین عالم مثال باشد و این صور رقایق حقائق اند و قائمند به قیام صدور به مجردات محضه و تنزل آنها اند و ترقی عالم طبیعی، چه مجردند از ماده. و هر صورتی که در این عالم مادی هست چه جواهر و چه اعراض، آنجا هست به اضعاف اضعاف؛ و صور زیبا و بیض و حسنا و زشت و سود و شوهاء، همه را دارد.

و مشاؤون منکرند (عالم مثال را). هر چند اصل صوری غیر این صوری که نزد ما هست، پیش از اینها و بعد از اینها اتفاقی است (یعنی این مطلب مورد اتفاق است که صورتهایی غیر از صور موجود نزد ما وجود دارد) ولی مشاؤون (آنها را) قائم به نفس منطبعة فلك می‌دانند و اشراقیون (آنها را) قائم بالذات. (اسرار الحکم، چاپ اسلامی، ص ۳۲۵-۳۲۶)

در اینجا نظر داماد را به اختصار می‌آوریم، آنگاه به بیان انتقاد و ایرادی که حاجی سبزواری بر نظر وی دارد می‌پردازیم:

دانشمند داماد استرآبادی؛ از جمله فیلسوفانی است که عالم مثال را منکر است و معتقد است که عوالم بردوگونه است: یا مجرد است یا مادی. و عالمی متوسط بین ماده و مجرد وجود ندارد و به حکم عقل هر چیز دارای مقدار دارای ماده نیز خواهد بود. وی پس از آنکه نظریه وجود عالم مثال را از نظر برهان عقلی ممتنع می‌داند، خود در صدد تفسیر و تأویل نظر قائلان به این عالم بر می‌آید بدین تقریب که: هر چند عوالم به تقسیم اولی منحصراً دو قسم است مادی و مجرد، لیکن هر یک از آن دو را مراتب شدید و ضعیف است و محتمل است مراد قائلان به عالم مثال مرحله و مرتبه لطیفی از عالم شهادت یعنی عالم مادیات باشد که از لطافت به عالم مجردات نزدیک و شبیه باشد و در عین حال خارج از عالم مادیات یعنی عالم طبع نباشد. این تفسیر و تأویل مورد اشکال فلاسفه متأخر از داماد از جمله حاج ملاهادی قرار گرفته است به شرحی که در زیر ملاحظه می‌کنیم:

«... سید داماد اعلی الله مقامه در جزوات بعد از انکار (انکار عالم مثال‌ها) نگاشته است که: آری

انحای تعلقات و مراتب لطافت و کثافت مادیات مختلف است بشدت و ضعف، پس اگر در شهادت و مادیت تعمیم و توسیع کنند و این عالم مثال را الطف طبقات عالم شهادت گیرند گنجانی دارد، انتهی به ادنی اختصاری. اگر توجیهی است برای صاحبان مذهب توجیه مالایرضی صاحبه است. و بعد از این نگاشته است که: همچنانکه هر صورت از صور عالم حس را که عالم شهادت است مثالی در عالم مثال، که شهادت مضافش می نامند هست، همچنین هر ماده از مواد آن عالم را مثالی لامحاله در این عالم خواهد بود، پس صورت مثالی به ماده مثالی قائم بوده باشد و مواد مثالی و صور مثالی عالم برزخ درازای مواد هیولانی و صور مادیه عالم حس باشد.

راقم گوید [سبزواری]: که بنای کلام شاید بر توجیه مشارالیه باشد قبل از قبول، و گرنه هویدا است که در عالم مثال مقرر ماده نیست تا صور مثالی قائم به آن باشند و به ازای این صور مواد باشند. همه تشاجر مشائین با اشراقیین در این است که چرا اشراقی صورت قائم بالذات را لایالماده قائل شده. و اگر جناب سیدعلیه الرحمة والرضوان می فرماید: که صاحبان مذهب فرموده اند که هر چه در عالم حس و نازل است باید در عالم مثال و عالی و اعلی باشد، جواب آن است فعلیات را فرموده اند آن هم بنحواتم، نه قوه و استعداد را، و هیولای اولی و هیولای مجسم به جسم جنسی و به جسم نوعی که ماده اش نیز گوئید، یا «ماشئت فسمها» از خاصیت همین نشاء طبیعی است که اگر نبودی این نشاء نبودی، پس موجوداتی که در نشاء ایست اگر با خاصیت آن نشاء در نشاء دیگر باشند، خواه در صعود و خواه در نزول نشاء دیگر نخواهد بود، (بلکه) همان نشاء اول خواهد بود، پس خاصیت هر نشاء می ماند (یعنی خواص هر نشاء در وقت انتقال اصل به نشاء دیگر، در همان نشاء باقی می ماند و اصل شیئی منتقل می شود) و اصلی چون آن سیال و حرکت توسطیه محفوظ است. (از اسرار الحکم، چاپ اسلامی، ص ۳۲۷-۳۲۸)

فهرستها، کتابها، رساله‌ها

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>اجازة داماد به سمنانی ۱۱۵، ۱۱۳، ۱۰۸</p> <p>اجازة داماد به سید احمد عاملی ۱۰۸</p> <p>اجازة داماد به سید حسین کرکی ۱۱۶، ۱۰۸</p> <p>اجازة داماد به گنابادی ۱۱۴، ۱۰۸</p> <p>اجازة داماد به میرزا شاهرخ بیگا ۱۰۸</p> <p>الاحتجاج علی اهل اللجاج ۶۵</p> <p>احسن الکبار فی معرفة الائمة الاطهار ۶۵</p> <p>اختیار الرجال ۱۲۴</p> <p>ادب عرب قبل از اسلام ۷۶</p> <p>اربعون حديثاً ۶۷</p> <p>اربعة ایام ← رساله اربعة ایام</p> <p>ارکانون ارسطو ۹۸</p> <p>اسباب ۴۷</p> <p>استبصار ۴۷، ۱۳۰، ۱۴۸، ۱۵۲</p> <p>استدلال بوجود ذهنی ۱۱۷، ۱۰۸</p> <p>استشراق ۱۱۷، ۱۰۸</p> <p>اسرارالحکم ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۲، ۳۳۱</p> <p>اسرارالحکمة ۳۳۰</p> | <p>آثار الاخبار ۶۵</p> <p>ابطال الزمان الموهوم ۵۷، ۱۹۲، ۱۹۴</p> <p>ابواب الجنان ۱۷</p> <p>اثبات النبوة ۱۷۳</p> <p>اثبات علم باری ۱۰۷</p> <p>اثبات وحدة الواح ۵۶</p> <p>اثبات ولايت خاصة علی ۱۰۷</p> <p>الاثني عشرية ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۴۰</p> <p>۱۶۳ ← دوازده امام</p> <p>اثولوجيا (ارسطو طاليس) ۳۷۳</p> <p>اثولوجيا (ميرداماد) ۱۴۸، ۱۰۸</p> <p>اجازات ۱۴۰</p> <p>اجازات بحار ۶۴</p> <p>اجازه به ابوالعباس احمد بن خاتون عاملی ۶۴</p> <p>اجازه به برهان الدين ابواسحاق ابراهيم</p> <p>خوانساری اصفهانی ۶۴</p> <p>اجازه به میرزا شاهرخ بیگا ۱۱۶</p> <p>اجازة داماد به سلطان العلماء ۱۱۴، ۱۰۸</p> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

- اسفار ۳۱۶، ۹۸، ۲۰
 اسفار اربعة ← اسفار
 اشارات ۲۳۷، ۵۴، ۴۸، ۴۷
 اشعار میرداماد ۱۲۷، ۱۰۸
 اظهار الکمال على اصحاب الحقيقة
 والحال ۵۶
 الاعضالات العشرينية ← رساله الاعضالات
 العشرينية
 اعيان الشيعة ۱۲۱، ۵۶
 افق المبين (افق مبين) ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۲۰،
 ۱۲۳، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۶۲-۱۶۴، ۱۹۳، ۲۴۰،
 ۲۴۴
 الفیه ابن مالک ۴۷
 امانت الهی ۱۲۱، ۱۰۸
 امثلة ۴۷
 امل اللامل ۱۵۲، ۵۵، ۱۷
 انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی ۹۴
 انجيل ۱۴۷، ۲۱۲، ۴۲
 انشاء الدوائر ۱۴۷
 انموذج العلوم ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۲۱، ۱۰۸
 انوار الشاهية ۱۶۸
 انوار الهداية ۱۸۹
 الايقاظات ۲۰۶، ۱۶۸، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۰۸، ۴۷
 ۲۹۱، ۲۸۳، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۵۸
 الاياماض والتشريفات ۱۰۸، ۱۲۳، ۲۴۱،
 ۲۵۱
 بحار الانوار ۳۰۷، ۱۱۵، ۱۷
 بروکلمن (فهرست) ۱۳۸
 برهان اسد و اخصر ← رساله برهان اسد و
- اخصر
 بلوغ العرب ۷۶
 بهجة الدارين ۱۹۴
 تاريخ ادبيات ايران، دکتر صفا ۲۰۲، ۲۰۱
 تاريخ ادبيات برون ۳۱
 تاريخ الفی ۳۵
 تاريخ الحكماء ۹۵
 تاريخ خلد برين ۲۱
 تاريخ شعرا و ادبيات ايران ۲۶
 تاريخ طب عرب ۹۸
 تاريخ عالم آراء ← تاريخ عالم آرای عباسی
 تاريخ عالم آرای عباسی ۱۵۵، ۴۸، ۲۸
 تاريخ فرهنگ ← تاريخ فرهنگ ايران
 تاريخ فرهنگ ايران ۴۷، ۴۶، ۲۱
 تاريخ فلسفه الهی ۳۰۲
 تاريخ فلسفه در اسلام ۹۹
 تاسوعات ۳۰۹
 تأويل المقطعات ۱۲۳، ۱۰۸
 التجريد ۱۴۷، ۱۳۲، ۱۰۵
 تجويد القرآن ۶۶
 تحف العقول ۲۰۱
 تحفه شاهي ۶۶
 تحفه شاهيه ۶۷
 التحقيقات في احوال الموجودات ۵۶
 تحقيق علم الواجب ۱۲۳، ۱۰۸
 تحقيق مفهوم الوجود ۱۰۹
 تذكرة المتجرين ۵۵
 تذكرة گلستان هنر ۲۳
 ترجمة الخواص ۶۵

التنبيه والاشراف ٩٥
توحيد ٢٨٦، ٢٥٣
تورات ٢١٢، ١٤٧، ٧٨، ٤٢
التولاء والتبراء ١٢٨، ١٠٩
تهذيب الاحكام ١٥٣، ٤٧
تيمائوس ١٩٣، ١٩٢
جامع الآثار ٣٠٠
جامع المقاصد فى شرح القواعد ٦٣
جامع عباسى ١٧
الجبر والتفويض ١٠٩
جنوات ٢، ١٠٩، ١١٣، ١٢٨، ١٣٨، ١٤٤، ٢٥٧،
٢٣٦، ٢٨١، ٢٧٥
الجمع بين الرايين ١٣٥، ١٣٦، ١٩٣، ٢٦٤
← الجمع والتوفيق بين رأى الحكيمين
الجمع والتوفيق بين رأى الحكيمين فى
حدوث العالم ١٠٩، ١٣٥، ١٣٦ ← الجمع
بين الرايين
جنگ ١٠٩، ١٢٩
جواب به امير ابو الحسن فراهانى ١٠٩، ١٢٩
جيب الزاوية ١٠٩
حاشية استبصار ١٣٠
حاشية الايضاحات ١٢٣
حاشية التقديسات ١٦١
حاشية الجدوات ١٢٩
حاشية بر استبصار ١٠٩
حاشية بر الرواشح السماوية ١٤٨، ١٤٩
حاشية بر الهيات تجريد ٦٦
حاشية بر حاشية خضرى بر شرح تجويد ١٠٩،
١٣٢

ترجمه عدة الداعى ٦٧
تشريقات ٢٤١
تشريق الحق ١٠٨، ١٢٤
التصحیحات والتقویمات ١٠٨، ١٢٤، ١٢٦،
١٧٠ ← تقویمات و تصحیحات؛
تقويم الايمان
تصرف ٤٧
تعلیقات ٢٤٢
تعلیقات رجال كشى ١٠٨، ١٢٤
تعلیقات منطقیه میرداماد ١٤٥
تعلیقه شرايع الاسلام ١٠٨، ١٢٥
تعلیقه صحیفه سجادیه ١٠٨، ١١١، ١٢٥
← شرح الفوائد
تفسیر آیه الكرسى ٦٥، ٦٦
تفسیر آیه امانت ← امانت الهی
تفسیر سوره اخلاص ١٠٩، ١٢٥، ١٥٤
تفسیر قرآن ← سدره المنتهى
تفسیر منسوب به امام حسن عسکرى (ع) ٦٥
تقدمه تقويم الايمان ١٠٩، ١٢٥
تقدیسات ١٠٩، ١٦٠، ١٢٦، ٢٧١، ٢٩٦
تقریظ كشف الحقایق ١٠٩، ١٢٦
تقویمات و تصحیحات ١٤٩، ٢٧١
← التصحیحات والتقویمات؛
تقويم الايمان
تقويم الايمان ٥٤، ١٠٩، ١٢٦، ١٤٩، ١٧٠،
٢٦٦، ٢٩٦ ← التصحیحات والتقویمات؛
تقویمات و تصحیحات
تمثیل على (ع) به سوره توحید ١١٤
تمهید تاریخ فلسفه ٨٨

حاشيه بر شرح الهداية ٦٦
 حاشيه بر شرح تجريد قوشجي ٦٦
 حاشيه بر معراج نامه ١٣٥، ١٠٩
 حاشية تعليقات ابن سينا ١٣١، ١٠٩
 حاشية تقويم الايمان ١٧٠، ١٣١، ١٠٩
 حاشية جمع بين رأيي الحكميين ١٣١، ١٠٩
 حاشية حاشية شرح تجريد ١٣٢
 حاشية حدوث عالم ١٣٦، ١١٠
 حاشية خفري ١٦١، ٥٦
 حاشية خفري بر الهيات تجريد ١٩٤
 حاشيه خفري بر الهيات شرح تجريد ١٣٢
 حاشيه خفري بر شرح قوشجي بر تجريد
 خواجه نصير طوسي ١٣٢
 حاشية داماد بر خفري ١١٥
 حاشية رساله تنازع الزوجين ١٣٢، ١١٠
 حاشية شارح النجاة ١٥٢، ١١٨
 حاشيه شارح النجات ١١٨
 حاشية شرح تجريد ١٠٩، ٥٦
 حاشية شرح مختصر عضدية ١٣٣، ١٠٩
 حاشية شفا ١٣٣، ١٠٩
 حاشية عرش التدريس ← حاشية التقديسات
 حاشية قواعد الاحكام ١٣٣، ١٠٩
 حاشية كافي ١٣٤، ١٠٩
 حاشية مجمع البيان ٥٥
 حاشية مختلف الشيعة ١٣٤، ١٠٩
 حاشية من لا يحضره الفقيه ١٣٥، ١١٠
 الحبل المتين ١٣٥، ١١٠
 حدوث العالم ١١٠، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ٢٤٢، ٣١٦
 حديقه الهلالية ١٢٥
 الحرز الحارز ١٣٩، ١٣٧، ١١٠
 الحروف والاعداد ١٣٧، ١١٠
 حق اليقين ← الحق اليقين في حدوث العالم
 الحق اليقين في حدوث العالم ١٦٩، ١٣٦
 حكمة الاشراق ٣٣٧، ١٣٨، ١٢٩، ١١٠
 الحكومة في حجج المثبتين للماضى ١٩٤
 حل الاعضالات ١٣٨، ١١٠
 حل مسائل اقليدس ١٣٨، ١١٠
 حلية المتقين ١٧
 الحواشي المعلقة ← الصحيفة الملكوئية
 حيدرثاني ٣٢
 خطبة النكاح ١٣٨، ١١٠
 خطبة جمعه وجماعت ١١٠
 خلاصة الحساب ٥٥
 خلاصة الشعرا ٤٩، ٤٨
 الخلسات والخلعيات ١٣٩، ١١٠
 خلسة الملوك ١١٠، ١٤٠، ١٤١، ١٧٣، ١٩٩، ٢٨٤، ٢٥٨
 الخلعية ← الخلعية في الصلاة
 خلعية في الصلاة ١١٥، ١٣٧، ١٣٩، ١١٩
 ١٤٠، ١٦٣ ← عيون المسائل الفقهية
 خلق الاعمال ١١٠، ١٢٢، ١٤١، ١٦٨، ٢٧٥، ٢٨٣
 دبستان المذاهب ٣٨، ٣٤
 درة البيضاء ١١٠، ١١٦، ١٤٢
 دستور العلماء ١٩٢، ١٩٠
 دفع المناواة عن التفضيل والمساواة ٦٧
 دوازده امام ١١٠ ← الاتنى عشرية

حاشيه بر شرح الهداية ٦٦
 حاشيه بر شرح تجريد قوشجي ٦٦
 حاشيه بر معراج نامه ١٣٥، ١٠٩
 حاشية تعليقات ابن سينا ١٣١، ١٠٩
 حاشية تقويم الايمان ١٧٠، ١٣١، ١٠٩
 حاشية جمع بين رأيي الحكميين ١٣١، ١٠٩
 حاشية حاشية شرح تجريد ١٣٢
 حاشية حدوث عالم ١٣٦، ١١٠
 حاشية خفري ١٦١، ٥٦
 حاشية خفري بر الهيات تجريد ١٩٤
 حاشيه خفري بر الهيات شرح تجريد ١٣٢
 حاشيه خفري بر شرح قوشجي بر تجريد
 خواجه نصير طوسي ١٣٢
 حاشية داماد بر خفري ١١٥
 حاشية رساله تنازع الزوجين ١٣٢، ١١٠
 حاشية شارح النجاة ١٥٢، ١١٨
 حاشيه شارح النجات ١١٨
 حاشية شرح تجريد ١٠٩، ٥٦
 حاشية شرح مختصر عضدية ١٣٣، ١٠٩
 حاشية شفا ١٣٣، ١٠٩
 حاشية عرش التدريس ← حاشية التقديسات
 حاشية قواعد الاحكام ١٣٣، ١٠٩
 حاشية كافي ١٣٤، ١٠٩
 حاشية مجمع البيان ٥٥
 حاشية مختلف الشيعة ١٣٤، ١٠٩
 حاشية من لا يحضره الفقيه ١٣٥، ١١٠
 الحبل المتين ١٣٥، ١١٠
 حدوث العالم ١١٠، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ٢٤٢، ٣١٦

رساله حسینیة ۶۶
 رساله در اثبات واجب از طریق حرکت ۱۴۳
 رساله در باب فتوای داماد در حکم صلوة جمعه
 در زمان غیبت ۱۴۶
 رساله در توحید ۱۱۰، ۱۴۴
 رساله در شبهه استلزام «شبهه منسوب به ابن
 کمونه» ۱۱۰، ۱۴۴
 رساله در علم کلام ۱۱۱
 رساله در علم واجب ۱۱۱، ۱۴۵
 رساله در قدرت واجب ۱۱۱، ۱۴۶
 رساله رضاعیة ۱۵۹ ← ضوابط الرضاع
 رساله علم النبی ← علم النبی
 رساله علم الهی ← علم الهی
 رساله علم واجب ← علم واجب
 رساله فی الحروف والاعداد ۱۳۸
 رساله فی ان المثنی بالامام کان سیداً ۱۱۰،
 ۱۴۵
 رساله فی تنازع الزوجین قبل الدخول فی
 قدرالمهر ۱۱۰، ۱۴۵
 رساله فی صیغ العقود ۱۱۱
 رساله فی فنون العلم والصناعات ۱۱۱
 رساله فی مذهب ارسطاطالیس ۱۱۱، ۱۳۵
 رساله قدرت واجب ۱۴۶
 رساله قرائت عاصم ۶۶
 رساله قصبة و جمل در نحو ۵۵
 رساله مفردة عاصم ۶۶
 رساله میمرات ← اتولوجیا (میرداماد)
 رساله نجفیة ۵۵
 رساله نیروزیة ۲۷۴

دیباچه برعرش التقدیس ۱۶۱
 دیوان اشراق ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۴۲، ۱۷۰
 ← مشرق الانوار
 دیوان مجموعه خیال ۲۴
 ذریعة ۴۷، ۴۹، ۵۴، ۵۶، ۱۱۳ - ۱۳۶، ۱۴۰،
 ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۷۰، ۱۷۳، ۲۰۱
 رجال کشی ۱۲۴
 رد اثبات الواجب ۱۱۱
 رد انموذج العلوم ۱۲۱
 رسائل خواجه نصیرالدین طوسی ۲۰۵، ۳۲۵،
 ۳۳۰ - ۳۳۷
 رساله اربعة ایام ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۱۷
 رساله الاعضالات العشرینیة ۱۰۸، ۱۱۸
 ۱۲۱، ۱۴۹ ← مکرر اصول دین و فقه
 رساله الاغالیط ۱۱۰، ۱۴۳
 الرسالة التساعیة ۶۷
 الرسالة الجعفریة ۶۴
 الرسالة الخلیمة القدسیة المملکوتیة
 الباقریة ۱۳۹
 الرسالة الطهما سببیة فی الفروع الفقھیة ←
 الرسالة التساعیة
 رساله ای در حرمت نماز جمعه در زمان
 غیبت ۵۵
 رساله ایقاضات ← الایقاضات رساله
 بداء ۵۴، ۲۱۱
 رساله برهان اسد و اخضر ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۴۳
 رساله جبر و اختیار ۲۰۴، ۲۰۶
 رساله حدوث العالم ← حدوث العالم
 رساله حدوث و قدم ۱۱۰، ۱۴۴، ۱۴۶

رموز التفاسير الواقعة في الكافي والروضة ٥٥
 الرواشح السماوية ١١١، ١٢٢، ١٢٤،
 ١٣٠، ١٣٤، ١٤١، ١٤٨، ١٤٩، ١٦٢، ٢٦٤،
 ٣٠٤
 روضات ← روضات الجنات
 روضات الجنات ٥٥، ١٤٥، ١٦٦، ١٤٨
 روضة الابرار ٦٥
 روضة السلاطين ١١
 رياض العلماء ٥٥
 الزمان الوجودي ١٨٦، ١٨٨
 زندگانی شاه عباس اول ٣-٥، ٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠،
 ٣١
 السبع الشداد ٢٧، ١١١، ١١٤، ١٢٤، ١٢٦،
 ١٤٩، ١٥٠، ١٥٥، ١٧١
 سدره المنتهى ١٠٩، ١١١، ١٥٠
 السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج في
 حل الخراج ٦٣
 سرور المؤمنين ١٥٢، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٣٢
 سفارشنامة داماد ١١١، ١٥١
 سفر پیدایش ٩٣
 سلافة العصر ١٣٤، ١٣٥، ١٤٠
 سلامة المرصاد ١١٧
 سماع طبعی ١٩٣
 سير حکمت ٢٠٣
 سیوطی ٩٧، ٩٨
 شارع النجاة ١١١، ١٥١، ١٥٢، ١٧٣، ٢٩١،
 ٢٩٢، ٢٩٦، ٢٩٨
 شافي ٥٥
 شاهنامه ٢٣

شرح آية امانت ١١١، ١٥٢
 شرح اختيار الرجال ١٢٤
 شرح ارشاد ١١٨، ١٥٢
 شرح استبصار ١١١، ١٣٠، ١٥٢
 شرح اشارات ٢٤٠
 شرح التقدمة ١٢٩
 شرح الصحيفة ١٤٣
 شرح الفوائد ١١١، ١٥٣ ← شرح صحيفة
 سجادية
 شرح الفيه ابن مالك ٤٧
 شرح القيسات ١٦٨
 شرح بر الفيه شهيد اول ٦٧
 شرح بعض كلمات حضرت علي (ع) ١١١،
 ١٥٣، ١٦١
 شرح تجريد ١٠، ١٤٧
 شرح تقدمه تقويم الايمان ١١١، ١٤٣، ١٥٣
 شرح تقويم الايمان ١١٦، ١٢٧ ←
 كشف الحقائق
 شرح تمثيل علي (ع) به سورة توحيد ← شرح
 حديث تمثيل علي (ع) بسورة التوحيد
 شرح تهذيب ١١١، ١٥٣
 شرح جامي ← الفوايد الضيائية
 شرح حديث «انما الاعمال بالنيات» ١١١،
 ١٥٣
 شرح حديث تمثيل علي (ع) بسورة
 التوحيد ١١١، ١١٤، ١٢٥، ١٦٤ ← فضل
 سورة توحيد
 شرح حديث «نية المؤمن...» ١١١، ١٥٥
 شرح سيد نعمة الله جزايري بر

- طبقات ابن سبکی ۱۰۴
طبقات الامم ۹۸
الطهماسبية فی الامامة ۶۷
عالم آراء ← عالم آرای عباسی
عالم آرای عباسی ۱۰، ۲۲، ۴۸، ۶۱، ۶۳، ۶۸، ۶۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۲، ۱۶۹
عرش التقديس ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۶۰، ۱۶۱
عرشیه ۱۹۴
عروة الوثقی ۱۴۵
عقد الدرر الطهماسبی ۶۷
العقد الحسينی ← عقد الدرر الطهماسبی
العقد الطهماسبی ← عقد الدرر الطهماسبی
علم النبی ۱۱۲، ۱۶۱
علم الواجب ۱۱۲، ۱۴۳، ۱۴۶
علم الهی ۱۲۴
علم غیب ۲۱۱
عهد جدید ۴۲
عهد قدیم ۴۲
عهدین ۱۴۷
عیون المسائل الفقهية ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۲
۱۶۳ ← خلعية فی الصلاة
فتوح المؤمنین ۶۵
فجر الاسلام ۸۰
فرائض رضویه ۲۹۹
فصوص ۲۸۲
فضائل السادات ۱۲۵، ۱۳۵
فضل سورة توحيد ۱۱۲، ۱۵۴ ← شرح حديث
- تعليقة الصحيفة السجادية ۱۲۵، ۱۵۳
شرح صافی ۵۵
شرح صحیفه جزائری ← شرح سيد نعمة الله
جزائری بر تعليقة الصحيفة السجادية
شرح صحیفه سجادية ۱۵۳ ← شرح الفوائد
شرح عده در اصول ۵۵
شرح قبسات ۲۱۵
شرح کافی ۱۳۰ ← زواشع سماوی
شرح مختصر اصول ۱۱۱، ۱۵۵
شرح مختصر عضديه ۱۵۵
شرح مختصر فیض بر
تعليقة الصحيفة السجادية ۱۲۵
شرح نجات ۱۱۱، ۱۵۵
شرعة التسمية ۴۷، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۳۳، ۱۵۵
۱۵۶
شعر العجم ۲۶
شفاء ۴۷، ۴۸، ۵۲، ۵۴، ۱۳۳، ۱۹۴، ۲۳۳، ۲۳۵
۲۴۲، ۳۱۰
صحاح ۵۹
الصحيفة المملوكية ۱۱۱، ۱۴۹، ۱۵۷
صحیفه رضویه ۲۹۹
صحیفه سجادية ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۵۳، ۲۹۹
صحیفه علویه ۲۹۹
الصرائط المستقیم ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۷
۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۹۳، ۲۴۱
صلوة الجمعة ۶۸، ۱۱۲، ۱۵۸
صون المنطق ۹۷، ۹۸
ضوابط الرضاع ۱۱۲، ۱۵۹
طب رضوی ۲۹۹

- کشف الظنون ۱۶۶
کعبه دیدار ← مجمع الانهار
کفاية المهدي ۱۵۶
کلمات الشعراء ۱۷۳، ۱۳۹
کلمات المحققين ۱۴۱
کليات (ابوالبقاء) ۱۸۲
گوهر مراد ۲۰۹
لطائف غيبية ۱۶۹، ۱۱۲
لوامع الابرار الى معرفة الائمة الاطهار ۶۵
اللوامع الربانية ۱۱۲
المباحث المشرقية ۱۸۲
مبانى فلسفه ۲۰۴
المبدء والمعاد ۵۶، ۱۹۴، ۲۴۲
مجله دانشکده ادبيات ۵۷
مجله دانشکده ادبيات و علوم انسانی دانشگاه
مشهد ۱۳، ۶۴، ۶۵ - ۶۸، ۷۶، ۱۴۶
مجمع الانهار ۲۶
مجمع الخواص ۱۲
مجموع رسائل خواجه نصير ۲۰۴، ۲۰۶
محاسن الآداب ۶۷
محبوب القلوب ۱۴۰، ۲۲۰، ۲۲۱
المحصل ۲۱۱، ۲۲۶
مخزن الاسرار (ميرداماد) ۵۸، ۱۱۲، ۱۶۹
مخزن الاسرار (نظامی) ۵۸، ۲۶
مشرق الانوار ۵۸، ۱۱۲، ۱۷۰ ← ديوان
اشراف
مذاهب ارسطاطاليس ۱۹۳
مرآت الزمان ۵۷
مروج الذهب ۱۰۴
۱۹۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۳۳
۲۳۵، ۲۴۰، ۲۵۶، ۲۷۶، ۲۸۳، ۲۹۱، ۲۹۶
۳۳۲، ۳۳۱
قرآن ۳۳، ۴۲، ۴۷، ۴۸، ۵۹، ۵۸، ۷۴، ۸۲، ۸۶،
۹۴، ۱۲۳، ۱۵۴، ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۷۳، ۲۷۵
۲۷۹، ۳۲۰ ← کتاب الله
قصص العلماء ۴۸، ۴۹، ۵۹، ۶۱، ۱۳۵، ۱۳۸
۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۷
قضا و قدر ۱۱۲
القضيات ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۴۱، ۱۶۸
قواعد الاحکام ۱۳۳
قواعد حلی ۱۰
قواعد و تحقیقات ۱۱۲، ۱۶۸
قوس النهار ۱۱۲، ۱۶۹، ۱۷۲
قياسات حق اليقين ۱۱۲، ۱۶۹
کافی ۴۷، ۵۵، ۱۳۴، ۱۴۸، ۲۵۳، ۲۸۶
کافية ۴۷
کتاب الرضاع ۵۶
کتاب الله ۲۳۴ ← قرآن
کتاب دعا ۱۱۲، ۱۶۹
کحل الابصار ۵۴، ۱۲۷
کشاف اصطلاحات الفنون ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۱۷،
۲۵۲
الکشاف عن مخطوطات خزائن الاوقات ۱۳۸
کشف الاحتجاج ۶۵
کشف التعمية و حکم التسمية ۱۵۶
کشف الحجب ۱۳۰، ۱۶۶
کشف الحقائق ۵۴، ۱۱۶، ۱۲۶ - ۱۲۸ ←
شرح تقويم الايمان

- المسائل الفقهية ← الرسالة التساعية
 مسار الشیعة ۱۴۱
 مسالك اليقين ۵۶
 مشاعر ۱۹۴
 مشرق الانوار ۴۸، ۱۱۲، ۱۷۰ ← دیوان اشراق
 مُطارحات ۲۴۹
 معالم العلماء ۱۲۴
 معتبر ۲۳۷
 معجم البلدان ۷۹
 معجم الفلسفة ۷۸
 معجم المطبوعات ۱۳۵
 معرفة الناقلين عن الائمة الصادقين
 ← رجال كشی
 معلقات بر تقويم الايمان ۱۲۷
 معلقات سبع ۷۶
 المعلقات على السبع الشداد ۱۱۳، ۱۷۱
 المعلقات على تقويم الايمان ۱۱۳، ۱۷۰
 معنى القدر ۱۱۳، ۱۷۱
 مفتاح الشفا والعروة الوثقى ۵۴
 مفتاح العلوم ۴۷
 مقالاتان فی الفلسفة ۱۱۳، ۱۷۱
 مقاله از داماد در شرح حدیث نبوی ۱۴۶
 مقایس ۴۹
 مقولات ۱۸۴
 مكارم الاخلاق ۶۷
 مکرر اصول دین و فقه ۱۰۸ ←
 رسالة الاعضالات العشرينية
 الملل والنحل ۹۹، ۱۰۴، ۲۱۵
- المناهج السويه ۱۱۳
 منطق ۱۱۳
 منطق و مباحث الفاظ ۱۲۱، ۱۴۴، ۱۴۵
 من لا يحضره الفقيه ۴۷، ۱۳۵
 منهج الفاضلين فی معرفة الائمة الطاهرين ۶۵
 منهج الفصاحة فی شرح نهج البلاغة ۶۶
 مواقف ۴۷
 مواقیت ← مواقیت العلوم
 مواقیت العلوم ۱۱۳، ۲۵۷، ۳۳۶
 میزان المقادیر ۱۱۳
 نامه به سعدالدين ۱۱۳، ۱۷۴
 نامه شاه عباس به شریف مکه به انشای
 ← داماد ۱۱۳، ۱۷۴
 نامه شيخ بهائی به میرداماد ۱۷۳
 نامه صدرای شیرازی به محقق داماد ۱۷۳
 نامه میرداماد به اعتمادالدوله ۱۱۳، ۱۷۳
 نامه میرداماد به شوشتری ۱۱۳، ۱۷۵
 نامه میرداماد به میرزا رضی ۱۱۳، ۱۷۴
 نبراس الضیاء ۱۱۳، ۱۶۸، ۱۷۱، ۲۱۱، ۲۱۴
 نجات ۱۵۵، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۲
 نخبة المقال فی اسماء الرجال ۴۵
 نسب نامه ۱۲
 نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام ۹۹
 نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۱۱۹،
 ۱۲۴، ۱۶۶، ۱۷۴
 نشریه مرکزی دانشگاه ۱۴۳، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲
 نصف النهار ۱۱۳
 نفحات الانس ۵۰
 نفحات اللاهوت ۶۴، ۶۵

الوضوع والصلوة ۱۱۳	نقدالمحصل ۲۲۷
هدية الاحباب ۴۸	نهج البلاغة ۱۵۵، ۶۵
یادداشتهای حاشیه مانند از داماد ۱۱۳	وافی ۱۷
یادنامه ماسینیون ۱۳۹	وسائل الشیعة ۱۷

کسان و اشخاص

آدم ابوالبشر ۲۰۰	آملی ← صوفی آملی، محمد
آذر کیوان ۳۰۳	آملی، حیدر ۲۱۶، ۳۰۰
آرام، احمد ۹۴	آملی، میرشریف ۴۰
آغانا ذیمون ۲۱۶	آندره گذار ۵۲
آغا جانی، علیرضا ۱۶۸	ابراهیم ← ابراهیم الخلیل
آغا جانی، محمد ۱۶۸	ابراهیم الخلیل (ع) ۱۴۴، ۲۰۹، ۲۱۲
آقا جعفر میردامادی ۱۶۹، ۱۲۹، ۵۷	ابن ابی اصیبه ۹۶، ۹۵
آقا جمال خوانساری ۱۹۵، ۱۹۴، ۵۷	ابن ابی جمهور ۳۰۰
آقا جواد میردامادی ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۱	ابن ابی رمثه النعمی ۷۵
آقا حسین خوانساری ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۳۱	ابن اسجر ۹۶
آقا رضا مسجد شاهی ۱۶۰، ۱۲۳، ۱۱، ۲	ابن بابویه، محمد بن علی ۴۷ ← صدوق
آقا شیخ ۱۹۵	ابن حاجب ۴۷
آق قوینلو، الوند بیک ۶-۷	ابن سینا ۵۲-۵۸، ۵۴، ۶۰، ۱۰۰، ۱۳۱، ۱۳۳
آق قوینلو، الوند میرزا ← آق قوینلو، الوند بیک	۱۳۵، ۱۴۷، ۱۶۵، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۳۵
آق قوینلو، مراد ۷، ۵	۲۵۸، ۲۶۴، ۲۶۷، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۶
آق قوینلو، امیر حسین بیک ۲۶	۳۰۷-۳۱۲ ← شیخ الرئيس
آل فرج الله، محمد رضا ۱۵۶، ۱۵۵، ۱۱۳	ابن عربی اندلسی ۳۰۰ ← محیی الدین
	ابن کرنیب، ابن محمد ۹۶

ابن کمونه ۱۶۰، ۱۴۷، ۱۴۴
 ابن مسکویه ۱۰۰
 ابن مقفع، عبدالله ۹۸
 ابن یوسف ۵۵
 ابو ابراهیم ← موسی بن جعفر (ع)
 ابوالبرکات ۲۳۷، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۹۳، ۱۸۸
 ابوالبقاء ۱۸۲
 ابوالحسن ← فراهانی، امیر ابوالحسن...
 ابوالحسن الرضا (ع) ← رضا (ع)
 ابوالولی ← امیر ابوالولی
 ابوالهدیل علاف ۱۰۴، ۹۹، ۹۸
 ابوبکر ۱۲۸، ۷۹، ۸
 ابوجعفر بن بابویه ← صدوق
 ابو حارثه ۷۹
 ابوحنیفه ۱۹۰، ۳۱
 ابوداود ۲۱۲
 ابوزر ۲۲۳
 ابوسعید ۱۱۸
 ابوعلی سینا ← ابن سینا
 ابومسلم خراسانی ۴
 ابهری حموی، فاضل الدین محمد بن اسحاق
 بن محمد ۶۵
 ابی جعفر (ع) ۲۸۶ ← صادقین
 ابی عبدالله ۲۸۶ ← صادق (ع)، صادقین
 احمد عاملی ← علوی عاملی
 احمد علوی ← علوی عاملی
 ارخوطاس ترتی فیثاغوری ۱۸۵، ۱۸۴
 اردبیلی ← صفی الدین اردبیلی
 اردبیلی، احمد ← مقدس اردبیلی

اردستانی، عادل بن مراد ۱۶۴، ۱۲۸، ۵۵، ۵۳
 اردستانی، مراد ۵۵
 ارسطاطالیس ۲۱۶، ۲۲۳، ۳۱۱، ۳۱۲ ←
 ارسطو
 ارسطو ۵۲، ۷۲، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۹۸، ۱۳۵، ۱۸۰
 ۱۸۲-۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۴۱، ۲۴۷، ۲۵۶
 ۲۶۴، ۳۰۹ ← ارسطاطالیس
 ارسطوطالیس
 ارسطو طالیس ۲۷۳ ← ارسطو
 اسپینوزا ۲۰۲
 استاد اول ۵۲ ← ارسطو
 استاد دوم ۵۲ ← فارابی
 استاد سوم ۵۲ ← میرداماد
 استرابادی ← حسینی استرابادی، امیر
 محمد بن ابی طالب؛ حسینی استرابادی،
 امیر محمد تقی ابی الحسن؛ حسینی
 استرابادی، فخرالدین محمد؛ سماکی
 استرابادی؛ نعیمی استرابادی
 استرابادی، امیر فضل الله ۵۴
 استرابادی، شمس الدین محمد ۳۰۱، ۶۴
 استرابادی، عبدالجبار ۱۲
 استرابادی، عبدالعلی ۶۴
 استرابادی، فضل ۳۳
 استرابادی، میرکلان ۶۲
 استرابادی، میرکمالالدین محمد ۶۲
 استرابادی، میرمحمد مؤمن ۱۲۸، ۶۲
 استرابادی، نجم الدین محمود ۶۶
 استرابادی، ولی الله ۶۶
 استرابادی هروی، نصرالدین محمد بن

اکهارت آلمانی ۳۱۱
 الهی اردبیلی ← جمال‌الدین حسین بن
 خواجه شرف‌الدین عبدالحق الهی اردبیلی
 الهی قمشه‌ای ۱۳۳، ۱۳۴
 ام‌البقا ۱۵۱
 امام ابوالحسن هادی علی بن محمد عسکری
 (ع) ۲۰۱
 امام المشککین ۲۱۱ ← فخر رازی ۲۲۶،
 ۲۴۰، ۲۵۰
 امام اول ۳۰۱ ← علی (ع)
 امام ثامن ۲۲۴، ۲۳۱ ← رضا (ع)
 امام جعفر صادق ← صادق (ع)
 امام دوازدهم ۳۰۷، ۳۱۰ ← امام زمان، امام
 عصر، امام غایب، امام منتظر،
 الحجة القائم، الحجة المنتظر، مهدی (ع)
 امام رازی ← فخر رازی
 امام رضا ← رضا (ع)
 امام زمان ۱۵۷، ۲۲۴ ← امام دوازدهم، امام
 عصر، امام غایب، امام منتظر،
 الحجة القائم، الحجة المنتظر، مهدی (ع)
 امام صادق ← صادق (ع)
 امام عصر ۱۵۶، ۳۰۷، ۳۱۰ ← امام دوازدهم،
 امام زمان، امام غایب، امام منتظر،
 الحجة القائم، الحجة المنتظر، مهدی (ع)
 امام غایب ۳۱۰ ← امام دوازدهم، امام زمان،
 امام عصر، امام منتظر الحجة القائم،
 الحجة المنتظر، مهدی (ع)
 امام منتظر ۳۱۰ ← امام دوازدهم، امام زمان،
 امام عصر، امام غایب، الحجة القائم،

عبدالکریم انصاری ۶۷
 اسرائیل اسقف ۹۵
 اسکندر کبیر ۹۵، ۹۲
 اسماعیل (ع) ۲۰۹، ۲۱۲
 اسماعیل (درویش) ۳۴
 اسماعیل [فرزند امام صادق (ع)] ۲۱۲
 اسماعیل اول، شاه ۶، ۳۰ ← اسماعیل
 صفوی
 اسماعیل بن مراد ۲۸۶
 اسماعیل دوم، شاه ۱۳، ۳۲
 اسماعیل صفوی، شاه ۳، ۵، ۷-۹، ۱۵، ۲۶،
 ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۶۳
 اشراق ۵۳ ← میرداماد
 اشکوری، محمد قطب‌الدین ۳۰۵، ۳۰۲، ۳۰۵،
 ۳۱۰
 اصفهانی، عنایت‌الله ۶۲
 اصفهانی کمالی، نورامحمد ۱۵۱
 اصفهانی، میرابوالقاسم اصفهانی ۶۲
 اصفهانی، میرزا محمد ۱۲
 اصفهانی، میرمحمود ۶۲، ۶۹
 اعتمادالدوله، حاتم بیک ۱۴۰، ۱۷۳
 اعتمادالدوله، میرزا تقی ۱۵
 افشار، بیگتاش خان ۶۸
 افضل دوتاری ۳۶
 افلاطون ۷۲، ۹۸، ۱۳۵، ۱۸۳ - ۱۸۶، ۱۹۲،
 ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۴۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۳۱۷
 اقلیدی، کمال ۳۸
 اکبر ۳۹، ۴۰ ← اکبرشاه
 اکبرشاه ۳۰۳

- الحجة المنتظر، مهدی (ع)
 امری، ابوالقاسم ۳۶
 امیر ابوالولی ۶۲
 امیرالمؤمنین ۲۲۳ ← علی (ع)
 امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب ۳۰۵، ۲۹۵
 ← علی (ع)
 امیرخان موصلو ۳۵
 امیر سیداحمد ۱۵۱
 امین، احمد ۸۰
 امیه بن ابی الصلت ۸۰
 اناکساگوری ۹۹
 انبازقلس ۱۸۴
 انجزی شیرازی، میرشاه محمود ۶۲
 اندلسی ← صاعد اندلسی
 انزلوس سی لزوس ۳۱۱
 انواری ۲۱
 انیشتن ۱۸۳
 اوحدی ۲۶، ۲۵
 اوحدی بلیانی، تقی الدین محمد ۲۵
 اودیپ یونانی ۲۰۳
 اوزبک، شاه بیک خان ۶۳
 اوزبک، عبیدخان ۸
 اهرمن ۲۸۵ ← شیطان
 ایادی، فتح الله بن عزیزالله ۶۵
 ایروانی، علی ۱۵۷
 بابا فغانی ۲۴
 بابر، ظهیرالدین ۱۹، ۷، ۵
 باج تمغا ۱۲
 بایقرا، حسینی ۷
 بایندر، ابوالفتح بیک ۵
 بایندر، مرادیبک ۵
 بحرانی، شرف الدین یحیی ۶۴
 بخاری، محمد بن اسماعیل ۲۱۲، ۲۰۱
 بدوی، عبدالرحمن ۱۸۸
 بدیع الزمان ۳۵، ۷
 براون، ادوارد ۵۱
 برکسن ۱۸۳
 بروجردی، عبدالعلی بن محمود خادم
 جاپلقی ۶۷
 بروجردی، محمود ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۶۶،
 ۱۶۸
 برونو ۵۰
 بسبک ۹
 بغدادی، حسن ۱۲
 بقای واحد ۳۴
 بلذوین ۷۸
 بلیانی ← اوحدی بلیانی
 بنیاد خان ۳۶
 بویمه، یاکوب ۵۰
 بهاء الدین عاملی ← شیخ بهائی
 بهاء الدین محمد ۶۱
 بهائی ← شیخ بهائی
 بهزاد ۱۲
 بهمنیار ۵۹
 بیانی ۱۳۵، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۷۱
 بیخودی گنابادی ۲۳
 بیرونی ۱۰۰
 بیضاوی ۱۴۷

- بيك آق قوينلو ۵
 بيگاوزير، ميرزا شاهرخ ۱۱۶، ۵۴
 پرناك، باريك ۵
 پسيخاني گيلاني، محمود ۳۸، ۳۶، ۳۴، ۳۲
 پل پنجم ۴۱
 پيامبر (ص) ۸۸، ۱۴۷، ۱۵۴، ۲۱۲ ← محمد (ص)
 پيشنماز ← مير رحمة الله پيشنماز
 پيغمبر (ص) ۷۵، ۷۹، ۹۷، ۹۸، ۱۳۱، ۲۸۹
 ۲۹۵، ۲۹۶ ← محمد (ص)
 تاجاحسين ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۴۳
 تاج الدين حسين صاعدين شمس الدين طوسي ۴۹
 تبريزي ← چلبی تبريزي، محمدرضا
 تبريزي، محمد علي ۶۱
 تبريزي نجفي، سيد محمدرضا ۱۶۴
 تراب ← تراپی
 تراپی ۳۸
 ترکمان، اسکندربيك ۴۹، ۲۲
 ترکمان، اميرجهانشاه ۲۶
 ترکمان، وليجان خان ۳۶
 ترکه، افضل الدين ۶۱
 ترنتی فيثاغوري ← ارخوطاس ترنتی
 فيثاغوري
 تشبيهي کاشاني، مير علي اکبر ۴۰
 تقی الدين محمد ۶۸، ۶۲
 تقی الدين محمد بن شرف الدين علي حسيني ۴۸
 تلبه، حيدر ۲۶
- تيسر ۹۸
 توسکاني، گراندوک ۴۱
 تونی، عبدالله ۹۵
 تهماسب اول ← تهماسب صفوی
 تهماسب صفوی (شاه) ۹، ۱۳، ۱۸، ۱۹، ۲۷، ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۹، ۶۳، ۶۸، ۱۱۶
 تیمور ۵
 تیموری، حسين ميرزا ۱۶، ۵
 ثقفی ← حارث بن کلدۀ الثقفی
 جابر بن حيان ۱۰۰
 جاحظ ۹۹
 جبرائيل ۲۲۲، ۳۱۱، ۳۱۲ ← روح القدس
 جبل عاملی، ميرسيد حسين الحسيني ۶۲، ۶۹
 جبلی، زين العابدين ۱۲۷، ۵۴
 جعفر پاشا ۲۸
 جعفر صادق ← صادق (ع)
 جلال الدين محمد اکبر ۳۸، ۳۹
 جمال الدين حسين بن خواجه شرف الدين
 عبدالحق الهی اردبيلي ۶۵
 جنيد ۲۶، ۲۷
 جواد، محمد بن علي (ع) ۱۱۶
 جواهر الکلام ۱۵۳
 جهانگیر، نورالدين محمد ۳۶
 جهنم بن صفوان ۲۰۱
 جيلانی، ابو الفتح ← گيلانی
 جيوذ دانو ۵۰
 چلبی (قاضی) ۶۴
 چلبی، محمد حسين ۵۴، ۱۷۱
 چلبی تبريزي، محمد رضا ۱۵۱

چنگیز ۷، ۵
 حاجی سبزواری ← سبزواری، حاج ملاهادی
 حاجی نوروز ۱۵۱
 حاجی نوری ۱۱۷
 حارث بن سریع ۲۰۱
 حارث بن کلدة الثقفی ۷۵
 حافظ، شمس‌الدین محمد ۲۳
 حبیب بن موسی ۱۵
 الحجة القائم ۱۳۸ ← امام دوازدهم، امام
 زمان، امام عصر، امام غایب، امام منتظر،
 الحجة المنتظر، مهدی (ع)
 الحجة المنتظر ۱۳۷، ۲۲۳ ← امام دوازدهم،
 امام زمان، امام عصر، امام غایب، امام
 منتظر، الحجة القائم، مهدی (ع)
 حجت کوه کمری، عبدالحسین ۱۶۴
 حجت کوه کمری، محمد ۱۲۷
 حذیفه ۲۲۳
 حرّ عاملی ۱۵۶، ۴۶، ۱۸
 حسن (ع) ۱۳۷، ۲۲۳
 حسن بن علی بن شعبه ۲۰۱
 حسین (ع) ۲۲۳
 حسین (شیخ) ۱۳۲، ۱۹۴
 حسینی استرآبادی، امیرمحمدبن
 ابی طالب ۶۵
 حسینی استرآبادی، امیر محمد تقی
 ابی الحسن ۵۴
 حسینی گرگانی، امیر عبد الرحیم بن محمد ۶۷
 حضرت امیر ۴۷ ← علی (ع)
 حضرت عبد العظیم ۵۵

حفصه ۱۲۸
 حکیم رکنا ۲۴
 حکیم شفائی ۲۳، ۲۴، ۲۶
 حمزه میرزا ۱۳، ۶۸
 حیاتی ۳۶
 حیدر ۲۳
 حیدر (سلطان، شیخ) ۶، ۹، ۲۷، ۳۱
 خاتم الانبیاء ۵۸ ← محمد (ص)
 خاتم‌الرسال ۲۶۹ ← محمد (ص)
 خاتم‌المحصلین ← طوسی، خواجه
 نصیرالدین
 خاتم پیغمبران ۲۳۰ ← محمد (ص)
 خادم استرآبادی، حسن داود ۶۱
 خالد بن یزید ۹۸
 خدا بنده، محمد ۱۳، ۲۹
 خراسانی گنابادی، محمد ← گنابادی
 خرده برندی، محمد باقر ۳۷
 خرسند، محمد ۲۳
 خسرو (درویش) ۳۶، ۳۷
 خطیب، میرسید علی ۶۲
 خفری ۴۹، ۲۶۷، ۲۶۸
 خلیفه سلطان ۵۵، ۶۲، ۶۹
 خلیل ← ابراهیم خلیل (ع)
 خلیل الله ← شاه خلیل الله
 خواجوی، محمد اسماعیل ۵۷، ۱۹۲، ۱۹۴
 خواجه ← طوسی، خواجه نصیرالدین ۲۵۰
 ۳۲۱
 خوانساری ← آقا جمال خوانساری؛ آقا
 حسین خوانساری؛ زلالی خوانساری

- خوانساری، میرک نظام‌الدین احمد ۶۴
خوزانی، عبدالرحیم ۱۴۳
دارقطنی ۲۱۲
دائنه ۳۱۲
دانش پژوه ۱۹۵
داور ۱۳۱
دشتکی ۱۱
دکارت ۵۰
دوانی، جلال‌الدین ۱۰۰، ۱۲۱
دوست علی ۱۵۶
دوشینون، گابریل ۴۳
دوکنده ۴۳
دولتشاه ۲۳
دوویلنا، کاردینال مارکی ۴۱
دی‌بور ۹۹
دین اوغلی استاجلو، بوداق بیک ۳۷
ذوالقدر، یعقوب خان ۲۵
ذونواس ۷۹، ۷۷
ذیمقراطیس ۲۱۶
رازی ← سلیمان بن جریر رازی: فخر رازی
رافائل، لوپر ۴۳
رئیس محمد کرد ۵
رسول ۳۰۵، ۱۶۶ ← محمد (ص)
رسول اکرم ۳۰۷، ۷۴ ← محمد (ص)
رسول خدا ۲۲۳ ← محمد (ص)
رشلو ۴۲
رضا (ع) ۱۰، ۳۸، ۱۱۶، ۲۸۶ ← امام ثامن
رضوی، نصرالدین محمد ۱۶۷
رکنا ← حکیم رکنا
- رکن السلطنه، فرهاد خان ۳۷
رلکوک ۹۸
روح القدس ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۰، ۳۱۱، ۳۱۲ ←
جبرائیل
رومی جلال‌الدین ۳۱۲ ← مولانا
زراره ۲۱۱، ۲۱۲
زردشت ۵۳
زلالی خوانساری، محمد حسن ۵۳
زمانی یزدی، محمدزمان ۲۳
زمخشری ۱۴۷، ۲۵۲
زنگنه، علیخان ۱۶
زنون رواقی ۱۸۴
زواره‌ای، غیاث‌الدین جمشید ۶۵
زواره‌ای اصفهانی، فخرالدین ابوالحسن
علی بن حسن ۶۵
زهره ۱۵۱
زینب بیگم ۳۸
سائوشیانت ۳۱۱
ساسانی، خان ملک ۱۷۴
سامی‌النشار ۹۹
ساوجی، سلیمان ۳۷
سبزواری، حاج ملاهادی ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۷
سحابی (ملا) ۱۱۸
سقراط ۹۹
سلطان‌العلماء ۵۴، ۵۵، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۵۷
سلمان ۲۲۳
سلیم (سلطان) ۸، ۹، ۳۱، ۳۲
سلیمان (شاه) ۱۵
سلیمان (ملا) ۱۳۳

- سلیمان بن جریر رازی ۲۱۱
 سلیم اول ← سلیم (سلطان)
 سلیم ثانی ← سلیم دوم
 سلیم دوم ۱۳، ۹
 سماکی استرآبادی، میرفخرالدین ۵۸، ۶۲، ۶۶
 سمنانی، عبدالله ۵۴، ۱۱۳
 سنان پاشا ۱۴
 سولستانی، میرمحمود ۶۲
 سهروردی، شهاب الدین ۵۳، ۳۰۰، ۳۰۲
 ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۱۱ ← شیخ اشراق
 سهل ۴
 سیاسی ۲۰۴
 سیاوش بیک ۱۲
 سید احمد ۱۲۸
 سید علیخان مدنی ۱۳۴، ۱۳۵
 سید محمد اشرف ۱۳۵
 سیمون ۴۱
 شاردن ۴۲، ۴۳
 شانی تکلو، وجیه الدین ۲۵
 شاه پسند ← اوحدی
 شاه خلیل الله ۶۸
 شاه محمد ۳۶
 شاه نعمت الله ۶۸
 شاه وردی خان ۲۸
 شاهی بیک، محمد ۷
 شبلی نعمانی ۲۶
 شرف الدین حسن ← حکیم شفانی
 شرلی آنتونی ۱۴
 شروان ۲۷، ۵
 شریف ← عمادالدین علی شریف
 شریف، محمد ۴۰
 شریف مکه ۱۷۴
 شریفی، میرزا مخدوم ۶۲
 شفانی ← حکیم شفانی
 شفیع، محمد ۱۲
 شمسی گیلانی ۵۳، ۵۶، ۱۳۲
 شوشتری، عبدالله ۶۱، ۱۷۵
 شوشتری، میرسیدعلی ۶۲
 شهاب ۳۴
 شهر آشوب ۱۲۴
 شهرستانی ۹۹، ۱۰۴
 شهید ثانی ۴۹
 شیبان خان ۷
 شبیانی ۶۳
 شیبک خان ۵، ۷
 شیخ اشراق ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۵۹، ۳۳۶، ۳۳۷
 ← سهروردی
 شیخ الرئیس ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۲۳، ۲۳۵
 - ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۶، ۲۶۷
 ۲۸۴ ← ابن سینا
 شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی ۴۷، ۱۲۴
 ۲۸۶
 شیخ بابا شیخ ۶۴
 شیخ بهائی، عزالدین حسین بن
 عبدالصمد ۱۸، ۲۰، ۴۹، ۵۵، ۵۸، ۵۹، ۶۷
 ۱۱۵، ۱۵۶، ۱۷۳
 شیرازی ← انجری شیرازی
 شیرازی، عبدالله ۱۲

- شیرازی، غیاث الدین منصور ۶۶، ۱۰
 شیرازی، قاضی جهان ۶۲
 شیرازی، محمد ۱۲
 شیرازی، میرزا جان ۶۱
 شیرازی، میرشریف ۶۲
 شیطان ۲۰۰ ← اهرمن
 صائب تبریزی ۲۰
 صادق (ع) ۲۸۹، ۲۵۳، ۲۳۰، ۲۲۳، ۲۱۲، ۲۰۹
 ۳۳۰ ← ابی عبدالله، صادقین
 صادقی بیک ۱۲
 صادقین (ع) ۲۸۷ ← ابی جعفر؛ ابی عبدالله،
 صادق (ع)
 صاعد اندلسی ۹۸
 صدر، اسدالله ۶۲
 صدرالمتألهین ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸ ← ملاصدرا
 صدوق ۲۵۳، ۲۸۶ ← ابن بابویه
 صدیق، عیسی ۴۷، ۴۶، ۲۱
 صفا ۲۰۲
 صفا (درویش) ۳۴
 صفی (شاه) ۵۹، ۵۸، ۱۵
 صفی الدین اردبیلی ۳۰، ۲۶
 صفی الدین عیسی ۶۴
 صوفی آملی، محمد ۴۰
 طالب (ملا) ۱۵۱
 طالقانی، عبدالعظیم بن یحیی ۱۵۹، ۵۴
 طباطبائی ۲۵۹، ۱۲۲، ۴۵
 طباطبائی، سید محمد باقر ۱۴۵
 طباطبائی، محیط ۱۱۵، ۶۴
 طبرسی ۱۴۷، ۶۷، ۶۵
 طبسی، ابراهیم ۶۱
 طبسی، لطف الله ۶۱
 طلّس، محمد اسعد ۱۳۸
 طوسی ← تاج الدین حسین صاعد بن
 شمس الدین؛ شیخ الطائفة محمد بن حسن؛
 طوسی، خواجه نصیرالدین
 طوسی، خواجه نصیرالدین ۵۶، ۱۰۵، ۱۳۷،
 ۱۴۷، ۱۹۴، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۶،
 ۲۷۸ ← خواجه، محقق طوسی
 ظهیرالدین ابراهیم ۱۳۳
 عاملی ← حرّ عاملی؛ علوی عاملی؛ عزالدین
 حسین بن شمس الدین محمد حرّ عاملی
 عاملی، سید نورالدین علی بن ابی الحسن ۴۹،
 ۶۴
 عاملی، علی بن ابی الحسن ۱۳۷
 عاملی، محمد بن حر ۱۷
 عایشه ۱۲۸، ۳۲
 عباس اول (شاه) ۱۳، ۶، ۳، ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۵،
 ۲۸، ۳۲، ۳۶، ۴۱، ۵۸، ۵۹، ۱۱۴، ۱۲۸،
 ۱۴۰، ۱۵۷، ۱۷۴، ۲۵۹، ۲۷۶، ۳۰۱، ۳۰۵
 عباس بزرگ ← عباس اول
 عباس دوم (شاه) ۲۹، ۱۵
 عبدالحجّة ۱۵۷
 عبدالحسب ۱۳۹
 عبدالرزاق ۱۱۸، ۳۳
 عبدالصمد ۶۱
 عبدالعالی، علی ← کرکی، عبدالعالی بن
 علی بن العالی
 عبدالعلم ۶۱

- عبدالعظیم ← حضرت عبدالعظیم
عبداللهی ۱۴۳، ۱۳۲، ۱۱۵
عبدالمسیح ۷۹
عبده، محمد ۲۰
عثمان ۱۲۸، ۸
عرب، فضل الله ۶۱
عرفی شیرازی ۲۰
عزالدين حسين بن شمس الدين محمد حر
عاملی ۶۴
علاء الدين [نورالدين] ابوالحسن علی بن
حسین عبدالعالی ← محقق ثانی
علائى وصولى مروج ← محقق ثانی
عَلَّاف ← ابوالهذیل عَلَّاف
عَلَّامَةُ حلی ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۰۵
عَلَّامی، ابوالفضل ۳۹
علومی، علی ۱۵۰، ۱۲۹، ۱۲۴
علوی عاملی، احمد بن زین العابدین ۵۲، ۴۷-
۵۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۶۹، ۱۳۱،
۳۱۰، ۳۰۲
علوی یزدی ۱۶۲
علی (ع) ۱۳۷، ۸۹، ۸۸، ۶۴، ۴۶، ۳۴، ۲۵، ۲۲،
۱۵۴، ۱۷۰، ۲۲۳، ۲۹۹، ۳۱۵ ← امام اول،
امیرالمؤمنین، امیرالمؤمنین علی بن
ابی طالب، حضرت امیر
علی (شیخ) ۲۲۴
علی بن عباس ۱۱۶
علی دوست بن محمد ۱۵۵، ۵۴
علی عبدالعالی ۶۹ ← محقق ثانی
عمادالدین علی ۶۶
عمادالدین علی شریف ۶۶
عمار ۲۲۳
عمر ۸، ۷۹، ۹۵، ۱۲۸
عمر بن عبدالعزیز ۹۶
عنایت الله (مولانا) ۶۱
عیسی (ع) ۴۰، ۴۲، ۱۳۱ ← مسیح
غزالی ۱۰۴
فارابی، ابونصر محمد بن محمد ۵۲، ۵۹، ۹۵،
۹۶، ۱۰۰، ۱۲۳، ۱۴۷، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۴۱،
۲۵۸، ۲۶۴، ۲۸۲، ۳۱۱ ← معلم ثانی
فاطمة الزهراء (ع) ۱۳۷، ۲۲۳، ۳۰۵، ۳۰۶،
۳۱۱، ۳۰۷
فتحی ← ایادی، فتح الله بن عزیزالله
فتحی اصفهانی ۲۳
فخر داعی ۲۶
فخر رازی ۹۶، ۱۴۷، ۱۷۱، ۱۸۲، ۲۰۸، ۲۱۲،
۲۴۶، ۲۵۰، ۲۸۴، ۳۳۲، ۳۳۴ ← امام
المشککین
فراهانی، امیر ابوالحسن [یا]
امیر ابوالحسناء ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۵۳
فراهانی کمره ای علی ← آقا شیخ
فردوسی ۲۱، ۲۳
فردیناند اول ۹
فضل الله ۳۲
فضل بن ابوسهل بن نوبخت ۱۰۰
فلسفی، نصر الله ۴
فلکرونس ۹۸
فلو طین ۳۰۹
فلوگل ۱۶۶

فندرسکی، میرابوالقاسم ۳۰۳، ۵۸

فهد ۶۷

فیثاغورس ۲۱۶

فیض، محسن ۱۷، ۲۰، ۴۶، ۱۰۰، ۱۲۵، ۱۴۸،

۳۰۳

قاسم بیک بن جهانگیر ۵

قاضی سعید قمی ۳۰۳

قاضی محمد ۵

قانونی، سلیمان ۹

قزوینی، خلیل بن غازی ۱۴۴، ۵۵، ۵۳

قزوینی، عبدالرزاق ۲۳

قزوینی، محمد باقر ۱۶۷

قزوینی، میرصدرالدین ۲۳

قطیفی، ابراهیم ۱۵۹، ۶۳

قمی ← قاضی سعید قمی؛ محدث قمی

قمی، محمد طاهر بن محمد حسین ۱۹۴

قوام‌الدین محمد ۶۵

قوجی باشی همدانی ← نواب کامیاب

قوعی نیشابوری ۴۰

قویری ۹۶، ۹۵

کاسی، علی اصغر ۱۲

کاشانی، رکن‌الدین مسعود ← حکیم رکن

کاشانی، عبادالله ۴۰

کاشانی، غیاث‌الدین ۱۰۰

کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله ۶۵

کاشانی، محمد بن محمد زمان ۵۷

کاشی ← تشبیهی کاشی

کاشی، میرسید احمد ← پیر احمد

کاشی، میرطاهر ۶۲

کاظمینی، اسدالله ۴۹

کامیاب ← نواب کامیاب

کانت ۱۸۳

کتراس ۹۵

کربن، هانری ۴۹، ۱۳۹، ۲۹۹

کرد ← رئیس محمد کرد

کرکی، حسین بن حیدر بن قمر ۱۱۶، ۵۳

کرکی، عبدالعالی بن علی بن العالی ۶۱، ۴۸،

۶۶، ۶۲

کرکی، علی بن عبدالعالی ← محقق ثانی

کرکی جبل عاملی قزوینی، سید حسین بن

حسن ۶۶

کریسفوس ۱۸۴

کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز ۱۲۴

کلبر ۴۲

کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب ۴۷،

۱۳۴، ۱۴۸، ۲۳۰، ۲۵۳، ۲۸۶

کوپرنیکوس ۹۳

کوه کمری ← حجت کوه کمری، عبدالحسین؛

حجت کوه کمری، محمد

کیاوی چلماوی، حسین ۵

گرگین، ابراهیم ۶۶

گنابادی ← بیخودی گنابادی

گنابادی، محمد ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۳، ۱۵۴، ۱۵۶

گورکان، امیر تیمور ۳۲

گیلانی ← پسیخانی گیلانی، محمود

گیلانی، ابوالفتح ۵۴، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۴، ۱۷۴،

۱۷۵

گیلانی، خان احمد ۱۷۴

نصیرالدین طوسی
 محقق فخری ← حسینی استرآبادی،
 فخرالدین محمد
 محقق کرکی ← محقق ثانی
 محمد (ص) ۱۷، ۳۴، ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۳۷، ۱۴۰،
 ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۸، ۲۲۳ ← پیامبر، پیغمبر،
 خاتم الانبیاء، خاتم الرسل، خاتم
 پیغمبران، رسول، رسول اکرم، رسول خدا
 محمد (پسر عبدالله بن مقفع) ۹۸
 محمد بن خاتون ۱۲۸
 محمد سعید ۱۵۱
 محمد میرزا ۱۳
 محمود بن علی بن عبدیل ۱۳۵
 محیی الدین ۱۴۷، ۳۳۵ ← ابن عربی اندلسی
 مخدوم، میرزا محمد ۶۸
 مدنی ← سید علیخان مدنی
 مراد ۳۵، ۳۶
 مراد خان چهارم ۱۵
 مراد خان سوم ۱۳
 مروزی، ابراهیم ۹۵، ۹۶
 مریم (ع) ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۱۲
 مسجد شاهی ← آقا رضا مسجدشاهی
 مسعود (مولانا) ۵
 مسعودی ۹۵، ۹۶، ۱۰۴، ۲۰۸
 مسعودی، شرف الدین ۲۷۸
 مسلم ۲۱۲
 مسیح (ع) ۴۲، ۴۳، ۹۳، ۲۲۳ ← عیسی
 مسیح ← حکیم رکن
 مسیحا ← مسیح (ع)

گیلانی، شمس الدین محمد ← شمسای
 گیلانی
 گیلانی، عبدالغفار ۵۳، ۵۴، ۱۲۳، ۱۵۰، ۱۶۱،
 ۱۷۱
 گیلانی، میرمنصور ۵۳، ۵۴، ۱۳۵، ۱۳۷
 گیلی، نظام الدین احمد ۱۲۱
 لاهیجی، عبدالرزاق ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۳۲، ۲۰۹،
 ۳۰۴
 لطف الله ۳۴
 ماحوزی، سلیمان ۱۵۵
 مازندرانی، محمد اسماعیل بن حسین ۱۹۴
 مأمون عباسی ۹۵
 متوکل ۹۶
 متی بن یونان ۹۵
 متی بن یونس، ابی بشر ۹۶
 مجتهد، احمد ۱۳۱
 مجد العلماء ۱۲۲، ۱۶۰
 مجلسی، محمدباقر ۱۷، ۴۶، ۵۷، ۱۵۹، ۳۰۷
 محتسب الممالک، میرجعفر ۶۲
 محتشم کاشانی ۱۹
 محدث، سید جلال الدین ۱۱۸
 محدث قمی ۴۸، ۵۶، ۱۱۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹،
 ۱۷۵، ۱۵۵
 محفوظ ۱۳۵، ۱۷۱
 محقق اردبیلی، ملا احمد ۶۰
 محقق ثانی، علی بن عبدالعالی کرکی ۱۰، ۱۱،
 ۱۸، ۴۵، ۴۶، ۶۳، ۶۵، ۱۳۰، ۱۵۹، ۳۰۱ ←
 علی عبدالعالی
 محقق طوسی ۲۱۲، ۲۲۷ ← خواجه

- مشکاة ۱۳۳
مظفرالدین علی ۶۲، ۱۲
معاویه ۱۲۸
معتضد ۹۶
معلم، سعیدالدین ۱۷۴
معلم ثالث ۳۰۲، ۵۲ ← میرداماد
معلم ثانی ۶۰ ← فارابی
معلم سوم ← معلم ثالث
مغول کبیر ۷
مقداد ۲۲۳
مقدس اردبیلی ۶۳، ۱۸
مقدم ۹۵
ملاشمسا ← شمسای گیلانی
ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم ۴۶،
۴۸، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۶۰، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱،
۱۰۵، ۱۲۳، ۱۴۹، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۶ -
۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۵،
۲۱۸، ۲۱۹، ۲۵۹، ۳۰۱ - ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۱۶،
۳۱۸، ۳۲۰، ۳۳۲ - ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۳۷ ←
صد المتألهین
منجم، ایاز ۳۸
منزوی ۱۶۹، ۱۶۳، ۱۱۹
منشار، علی ۶۱
منصور ۹۸
منکر ۳۰۱
موسی (ع) ۲۲۳، ۲۱۲، ۱۳۱، ۱۲۸، ۴۲
موسی بن جعفر (ع) ۲۵۳
موصولو ← امیرخان موصولو
مولانا ۳۱۳ ← رومی، جلال الدین
- مونپانسیه ۴۳
مهدوی، اصغر ۱۳۱، ۱۳۸
مهدی (ع) ۳۳، ۱۰۴، ۱۵۵، ۲۹۵ ← امام
دوازدهم، امام زمان، امام عصر، امام
غایب، امام منتظر، الحجة القائم،
الحجة المنتظر
میرابوالمحمد ۶۲
میرابوطالب ۶۲
میر بزرگ ۶۹
میر بیغمی ۳۶
میرداماد (در بیشتر صفحات آمده است). ←
استاد سوم، اشراق، معلم ثالث میردامادی
← آقا جعفر میردامادی؛ آقا جواد
میردامادی
میر راستی ۶۲
میر رحمة الله پیشماز ۶۲
میرزا آقائی، علی نقی تهرانی ۱۴۴
میرزا تقی ۳۴
میرزا رضی ۱۷۴
میرزا عبدالحسین ۶۲
میرزا کمال ۱۵۲
میرزا محمد امین ۶۸
میرزین العابدین ۶۲، ۱۲
میر سید علی ← خلیفه سلطان
میر علاء النبی ۶۲
میر علی دوست بن محمد ۱۷۱
میر غیاث الدین محمد ← میر میران
میر فصیح ۶۲
میر لوحی ۱۵۶

- میر محمد اشرف ۱۲۵، ۶۳
میر معز ۳۷
میر معصوم ۱۳۲، ۱۱۵
میر میران ۶۸، ۶۲
میس ۶۴
نادر شاه ۱۶
ناگوری، مبارک ۳۹
نجف آبادی ۱۳۰
نجفی ← تبریزی نجفی
نسف آقا ← شانی تکلو، وجیه الدین
نصر ۷۵
نصرین سیار ۲۰۱
نصرین حارث ۹۷
نظام، ابراهیم بن سیار ۲۵۱، ۱۰۴، ۹۹
نظاما احمد ۵۴
نظام الدین علی ۲۴
نظامی ۱۷۰، ۱۴۳، ۵۸، ۲۶
نعمت الله ← شاه نعمت الله
نعیمی ← ابن ابی رمنه النعیمی
نعیمی استرابادی، فضل ۳۲
نقاش، محمد ۱۲
نکیر ۳۰۰
نواب قوچی باشی همدانی ۱۲۲
نواب کامیاب ۳۷
نورانی، عبدالله ۱۴۵، ۱۲۱
نوربخش، قاسم ۶۲
نوربخش، محمد ۶۲
نوری ← حاجی نوری
نوری، ملاعلی ۱۲۹
نیتز، لایپ ۵۰
نیوتن ۱۸۳
واصل بن عطاء ۲۸۵
ورامینی، محمد ۶۵
وردی خان ← شاه وردی خان
ولیس اولیرمی ۹۴
وہب ۷۹
هادی (ع) ← امام ابوالحسن هادی علی بن محمد عسکری (ع)
هارون الرشید ۱۰۴
هاروی ۹۴
هاشم ۱۴۵
هرمانیوس بن دیسان ۹۸
هشام بن حکم ۱۰۴، ۱۰۰، ۹۸
همایون، ناصرالدین محمد ۳۹
همدانی، میرزا ابراهیم ۶۲
یاسمی، رشید ۳۱
یاقوت ۷۹
یاووز ← سلطان سلیم خان اول ۳۱
یحیی بن عدی نصرانی، ابوزکریا ۹۶
یزدی ← زمانی یزدی، محمد زمان
یزدی، جلال الدین محمد ۲۹، ۲۲
یزدی، حسین ۵۵
یزدی، سید محمد کاظم ۱۴۵
یزدی، عبدالعلی ۶۲
یزدی، عبدالغنی ۴۰
یزدی، عبدالمطلب بن شاه منصور ۱۶۶
یزید ۱۲۸
یوحنا بن جیلان ۹۶، ۹۵

یوسف ۱۲

یوسفی ترکش دوز ۳۷

یونس بن عبدالرحمن ۲۸۶

اماکن

اسپانیا ۴۱، ۱۴	آتن ۹۸، ۹۵، ۹۱
استراباد ۱۶۸، ۱۳۶، ۶۶، ۶۳، ۶۲، ۴۹	آذربایجان ۴۳، ۳۶، ۳۲، ۱۷، ۱۴، ۱۳، ۶، ۵
اسکندریه ۹۶، ۹۵، ۹۲، ۹۱، ۸۰، ۷۸	آستان قدس ۱۵۸، ۱۴۲، ۱۱۶
اشرف ← بهشهر	آسیا ۴
اصطهبانات فارس ۳۷	آسیای صغیر ۷۵، ۳۳، ۳۲، ۲۷، ۲۶، ۱۷، ۸، ۶
اصفهان ۴۸، ۴۳، ۳۸، ۲۵، ۲۰، ۱۶، ۱۴، ۱۳، ۵	آسیای مرکزی ۹۲
۴۹، ۵۰ - ۵۲، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۸، ۶۹	آگره ۱۹
۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۷۰، ۱۷۸، ۳۰۰، ۳۰۲	آلمان ۴۱، ۹
۳۰۴، ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۱۳ ← صفاهان	آمد ۹۶
افغانستان ۳۰، ۵	ابرقو ۵
انتشارات دانشگاه تهران ۳۲۷	اتریش ۸
انجدهان ۳۵	اردبیل ۶۹، ۶۶، ۱۴، ۶
انجمن فرهنگی فرانسه ۱۵۱	اردوی معلی ۴۸
انجمن فلسفه و علوم انسانی ۹۵	ارس ۳۳، ۲۶
اندلس ۱۰۵	ارض اقدس ۳۰۲
انطاکیه ۹۶، ۹۵	ارمنستان ۴۳، ۱۳، ۹، ۸، ۶
انگلستان ۱۴	اروپا ۴۱، ۴۰، ۲۷، ۱۷، ۹
انگلیس ۴۱، ۱۴	اسپانی ← اسپانیا

ایران ۳-۱۰، ۱۳-۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۴، ۲۶،	۸۱
۲۷، ۳۰-۳۲، ۳۵، ۳۸-۴۳، ۵۰-۵۳، ۶۷،	جزیرهٔ هرمز ← هرمز
۷۳-۷۷، ۷۵، ۸۰، ۹۲، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۵،	جیحون ۷
۱۶۶، ۱۷۸، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۲،	چالدران ۸
ایران باستان ۷۲	چهارباغ اصفهان ۲۲
ایروان ۴۳	چهل ستون ۱۵
باب عالی ۹	حبشه ۷۷، ۷۹، ۸۰
بادکوبه ۱۴	حران ۹۲، ۹۵، ۹۶
باکتریا ۹۲ ← بلخ	حسینیه شوشتریها ۱۳۰
بالکان ۸، ۱۷، ۳۹	حلب ۵، ۴۳، ۹۲
بصره ۸۰، ۹۹	حیره ۷۸-۸۰
بغداد ۷، ۹، ۱۵، ۳۱، ۶۴، ۹۲، ۹۶، ۱۰۵،	خاور میانه ۵۰
بلخ ۱۴، ۹۲، ۹۵	خاور نزدیک ۷۵
بمبئی ۱۲۸	خراسان ۵-۷، ۹، ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۵۸، ۲۰۱
بهشهر ۱۵	خزر ۷
بیزانس ۸، ۹۶	خوار ۵
بیزنس ← بیزانس	خوزستان ۶
بین النهرین ۸	خیبر ۷۷
پرتقال ۱۴، ۴۱	دارالسلطنهٔ اصفهان ۶۲
پروکلیوس ۹۵	دارالملک شوشتر ۶۱
تبریز ۶، ۸، ۱۳، ۱۴، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۴۳، ۱۵۷،	دارالملک شیراز ۶۲
ترکستان ۱۲، ۳۰	دانشکدهٔ ادبیات اصفهان ۱۶۶
ترکیه ۴۱، ۳۰۵	دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران ۱۷۴
تهران ۱۱۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۹۴، ۲۰۶،	دانشکدهٔ الهیات ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۸، ۱۵۹،
۲۷۶	دانشگاه ← دانشگاه تهران
تیسفون ۹۵	دانشگاه تهران ۲۰، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۷،
تیماء ۷۷	۱۲۹، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۰،
جبل عامل ۱۰۱	۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶-۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۶۹،
جزیرهٔ العرب ۷۴، ۷۶، ۷۷- ← عربستان ۷۸،	۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۵، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰،

شیراز ۱۳، ۲۰، ۶۱، ۶۲، ۳۰۲، ۳۰۳	دریای خزر ← خزر
صفاهان ۵۱، ۵۲، ۲۰۱ ← اصفهان	دریای سیاه ۸، ۱۷
طائف ۷۵	دشت میچان ۷
طاوس خانه ۲۹	دمشق ۶۴، ۹۲، ۱۳۹
طور سینا ۲۵۹	دهلی ۱۹، ۲۱
طوس ۹، ۱۳۷، ۳۰۱	دیاربکر ۵، ۷، ۱۴، ۲۶، ۲۷
طهران ← تهران	رشت ۱۶۱
عالی قاپو ۱۵	رود ارس ← ارس
عراق ۵، ۶، ۷، ۱۴، ۴۳، ۶۳، ۷۹	روسیه ۱۴، ۱۷
عربستان ۷۴، ۷۶، ۷۷ ← جزیره العرب	روم ۱۴، ۲۶، ۴۳، ۷۵، ۷۸، ۳۰۷
فارس ۶، ۱۳، ۲۵، ۳۶	رهاء ۹۶
فتح پورسیگری ۱۹، ۲۱	ری ۵
فدک ۷۷	ریاض ۱۶۱
فرانسه ۴۱-۴۳، ۳۰۹	ساوه ۳۷
فرنگستان ۱۲	سراب ۹
فلسطین ۷۷	سلطانیه ۹
فیروز کوه ۵	سلماس ۱۴
فین ۳۵	سمرقند ۹۲
قاهره ۹۲	سمنان ۵
قراباغ ۶	سناباد ۱۳۷
قراجه داغ ۲۸	سند ۳۶، ۹۵
قرطبه ۹۲	سوریه ۹۲
قزوین ۹، ۱۲، ۱۳، ۲۵، ۲۷، ۳۶، ۴۸، ۵۸	سیستان ۵
قسطنطنیه ۸	شام ۲۶، ۶۳، ۷۸
قم ۱۴، ۱۸، ۲۰، ۱۹۵، ۲۲۳، ۳۰۴-۳۰۶، ۳۱۱	شبه جزیره بالکان ← بالکان
قوشه ← کاروانسرای قوشه	شروان ۶
کاروانسرای قوشه ۳۸	شولستان ۶۲
کاشان ۵، ۱۴، ۱۵، ۲۴، ۳۵، ۳۶، ۴۸، ۶۲، ۶۴	شهروان ۱۴
کاشغر ۵	شیخ یوسف بنادر سپاهان ۱۵۱

کانادا ۱۲۱

کتابخانه آستان قدس ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۵۶،

۱۵۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۸۳

کتابخانه ادبیات اصفهان ← کتابخانه

دانشکده ادبیات اصفهان

کتابخانه اهدانی مشکاة ۱۲۹

کتابخانه برلین ۱۵۱

کتابخانه تقوی ۱۶۲

کتابخانه حاج شیخ علی علوم یزدی ۱۱۸،

۱۱۹

کتابخانه حاج شیخ محمد

سلطان المتکلمین ۱۱۷

کتابخانه خانقاه نعمة اللهی ۱۳۴

کتابخانه دانشکده ادبیات اصفهان ۱۶۲، ۱۶۹،

۱۷۱

کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه

تهران ۱۵۳، ۱۶۷

کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه ←

کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی

کتابخانه دانشکده الهیات و معارف

اسلامی ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۳

کتابخانه دانشکده حقوق دانشگاه تهران ۱۳۵،

۱۵۸، ۴۸

کتابخانه دکتر اصغر مهدوی ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۳

کتابخانه رضویه ۵۵

کتابخانه سپهسالار ← کتابخانه مدرسه

سپهسالار (سابق)

کتابخانه سریزدی ۱۴۱

کتابخانه سلطان العلماء ۱۱۴، ۱۳۹، ۱۴۹،

۱۷۵، ۱۵۴

کتابخانه سید ابوالقاسم خویی ۱۲۴

کتابخانه سید جلال الدین محدث ۱۱۸، ۱۵۲،

۱۶۸

کتابخانه سید شهاب الدین مرعشی ۱۲۴

کتابخانه سید هبة الدین سهرستانی ۱۲۰

کتابخانه شیخ شریعت ۱۵۹

کتابخانه شیخ محمدرضا آل فرج الله ۱۱۴،

۱۳۴، ۱۵۴

کتابخانه فاضلیه ← کتابخانه مدرسه فاضلیه

کتابخانه فخرالدین ۱۴۳، ۱۷۰،

کتابخانه مجد العلماء ۱۲۳

کتابخانه مجلس ۵۵، ۱۱۸، ۱۴۳، ۱۶۷، ۲۱۵،

۲۵۶، ۲۲۱

کتابخانه مجلس سنا (سابق) ۱۴۳، ۱۶۱، ۱۷۱،

کتابخانه مجلس شورای ملی (سابق) ۱۱۸،

۱۲۰، ۱۲۳-۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۱،

۱۵۲، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۲، ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۳۴،

۲۸۳، ۲۵۹

کتابخانه محیط ۱۱۹، ۱۴۰

کتابخانه مدرسه بروجردی ۱۶۸

کتابخانه مدرسه سپهسالار (سابق) ۱۲۵،

۱۴۸، ۱۵۹، ۱۶۶

کتابخانه مدرسه فاضلیه ۵۵، ۱۵۹

کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۵۶، ۵۸،

۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۶،

۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴،

۱۷۵

کتابخانه مسجد مرحوم صدوقی ۱۴۱

مداین ۹۶	کتابخانه ملک ۱۲۹
مدرسه بروجردی ۱۶۵	کتابخانه ملی ۱۶۷
مدرسه خان ۳۰۲	کتابخانه مولی محمد باقر مجلسی ۱۶۸
مدرسه سهسالار (سابق) ۱۲۵	کربلا ۱۶۴، ۱۵۱، ۵۹
مدیرانه ۱۷، ۸	کردستان ۴۳، ۱۴
مدینه ۷۷	کرمان ۶، ۵
مرعش ۶۲	کشور عثمانی ۳۰
مرو ۹۵، ۹۲، ۷	کعبه ۷۹
مسجد جامع اصفهان ۲۳	کوفه ۲۰۱، ۸۰
مسجون ۳۴	کوه طور ← طور سینا
مشهد ۳۰۱، ۶۴، ۶۱، ۴۸، ۳۸، ۲۰، ۱۸، ۱۴، ۱۰	کوی خواجوی سپاهان ۱۹۴
مصر ۹۵، ۶۳، ۴۱، ۲۰، ۸	کیج ۳۶
مکران ۳۶	گرجستان ۳۹، ۱۳، ۸
مکه ۷۹	گندی شاپور ۹۶، ۷۵
مؤسسه مطالعات اسلامی ← مؤسسه مطالعات	گیلان ۶۰، ۳۴، ۱۳
اسلامی مک گیل کاوانا	لاهور ۲۱، ۱۹
مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل کانادا ۱۲۱،	لاهیجان ۶
۱۴۵، ۱۴۴	لرستان ۱۳
میدان نقش جهان ۲۵	لکنهو ۲۱، ۱۹
نجران ۷۷	لندن ۲۰
نجف ۱۳۰، ۱۱۵، ۱۱۳، ۶۲، ۵۹	لنین گراد ۲۰
نخجوان ۷	لهستان ۴۱
نصیبین ۹۶	مازندران ۶۹، ۱۴، ۵
نطنز ۳۶، ۳۵	ماوراءالنهر ۷، ۵
نیم رود اصفهان ۲۴	مجارستان ۹
نیویورک ۲۰	مجلس ۲۵۹، ۲۲۱، ۱۷۵، ۱۶۸
واتیکان ۴۱	مجلس سنا (سابق) ۱۵۷، ۱۵۰
وادی القری ۷۷	مجلس شورای ملی (سابق) ۱۴۶، ۵۷، ۵۴
وینه ۹	۲۳۲، ۱۶۲

هندوستان ۱۹، ۱۴، ۳۰، ۳۳، ۳۶، ۴۸، ۴۰، ۷۵،	هارون ولایت ۲۴
۳۰۳۴، ۱۲۸، ۹۲	هرات ۶۳، ۱۴، ۹
یثرب ← مدینه	هرمز ۴۳، ۱۴
یزد ۶۸، ۶۴، ۶۲، ۵	هشت بهشت ۱۶
یمن ۷۹، ۷۶، ۷۳	هلند ۴۱، ۱۴
یونان ۷۲، ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۸۴،	همدان ۳۵، ۷
۱۸۵، ۱۸۹، ۳۱۱	هند ← هندوستان

آیین و جماعات

اشراقیان ۱۴۷	آل بویه ۱۸، ۵، ۳
اشعریان ← اشاعره	آل عبا ۳۰۵ ← ائمه (ع) امامان، اهل بیت،
افغان ۵۰، ۱۶	چهارده معصوم، دوازده امام، معصومین
افلاطونین ۲۶۴	آل عثمان ۸
اقوام ترك ۵	آل علی ۳۱
اقوام زرد ۶	ائمه (ع) ۱۹، ۳۱، ۱۱۶، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۶۵،
اقوام سامی ۶	۲۷۷، ۲۸۵-۲۸۷، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۱،
اگوستن (فرقه) ۴۱، ۴۲	۳۰۲ ← آل عبا، امامان، اهل بیت، چهارده
امامان ۱۱۶ ← آل عبا، ائمه (ع)، اهل بیت،	معصوم، دوازده امام، معصومین
چهارده معصوم، دوازده امام، معصومین	ائمه اثنی عشر ← ائمه (ع)
امامیه ۲۱۰، ۲۱۲، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۶ ← شیعه	ائمه اطهار ← ائمه (ع)
امویان ۸۹ ← بنی امیه	ائمه طاهرین ← ائمه (ع)
انبیاء ۳۰۱	ائمه معصومین ← ائمه (ع)
انصار قراغلو ۲۸	ائمه هدی ← ائمه
ازبکان ۷، ۹، ۱۳، ۱۴، ۱۷	اسکندریان ۷۵
ازبکها ← ازبکان	اسماعیلیان ← اسمعیله
اوزبکان ← ازبکان	اسماعیلیه ۳۰۶، ۳۰۷
اوزبکها ← ازبکان	اشاعره ۱۰۵، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۹۴، ۲۸۵، ۲۸۷

- اوزبکیه ۷
اوس ۷۷
اهل بیت ۲۲۳، ۲۹۹، ۳۰۷ ← آل عبا، ائمه
(ع)، امامان، چهارده معصوم، دوازده امام، معصومین
اهل تسنن ۸، ۲۰۱، ۲۱۲ ← سنیان، عامه
ایرانیان ۴، ۳۰، ۴۱، ۴۲، ۹۸
بابلیان ۷۴
باییه ۱۷۸
برامکه ۴
بکتابشیه ۳۱
بنی امیه ۲۰۱ ← امویان
بودائی ۹۲
بهائیه ۱۷۸
پادشاهان تیموری ۱۹، ۲۰ ← تیموریان
پادشاهان صفوی ← شاهان صفوی
پرتقالی‌ها ۱۴
پسیخانیان ۳۲، ۳۳ ← محمودیه
تاتار ۵، ۶، ۲۱
ترکمنها ۹
تناسخیه ۳۳، ۳۵
تیموریان ۷ ← پادشاهان تیموری
جبریه ۲۰۴، ۲۸۷ ← مجبره
جهمیّه ۲۰۱
چهارده معصوم ۱۲، ۴۶، ۲۹۶، ۳۰۵ ← آل
عبا، ائمه (ع)، امامان، اهل بیت، دوازده
امام، معصومین
حروفیه ۳۲
حیدریه ۳۱
خاصه ۲۱۲ ← رافضیان، شیعه، شیعیان
خاندان بویه ← آل بویه
خاندان زیار ۵
خاندان صفوی ۳، ۲۶ ← دولت صفوی،
سلسله صفوی، شاهان صفوی، صفویه
خاندان عباسی ۱۰۵ ← خلفای عباسی،
عباسیان
خزرج ۷۷
خلفاء ۳۲
خلفای راشدین ۸
خلفای عباسی ۵، ۱۰۳ ← خاندان عباسی،
عباسیان
خلفای عرب ۵
خوارزمشاهیان ۵
دوازده امام ۹، ۱۳۷، ۲۱۲، ۳۰۵ ← آل عبا،
ائمه (ع)، امامان، اهل بیت، چهارده
معصوم، معصومین
دودمان صفوی ← خاندان صفوی
دولت ساسانی ۴، ۶ ← ساسانیان، سلسله
ساسانی
دولت سامانی ۵ ← سلمانیان
دولت صفاری ۵ ← صفاریان
دولت صفوی (صفویه) ۵، ۶، ۱۸ ← خاندان
صفوی، سلسله صفوی، شاهان صفوی،
صفویه
دولت عثمانی ۸، ۱۷، ۲۸ ← عثمانیان
دومینیکن (فرقه) ۴۱
دیصانیه ۹۸
رازیه ۳۱

رافضیان ۲۱۱ ← خاصه، شیعه، شیعیان
 رواقیان ۱۸۴، ۹۹، ۷۲
 روملو (طایفه) ۲۷
 زردشت ۵۳
 زناده ۱۰۴
 زندقه ۳۴
 ساسانیان ۵، ۶، ۷۹ ← دولت ساسانی،
 سلسله ساسانی
 سامانیان ۳ ← دولت سامانی
 سبعیه ۳۱
 سریانیها ۹۹
 سلاطین صفوی (صفویه) ← شاهان صفوی
 سلاطین عثمانی ۴۰، ۳۹
 سلاطین غزنوی ۵
 سلجوقیان ۵
 سلسله ساسانی ۳ ← دولت ساسانی،
 ساسانیان
 سلسله صفوی (صفویه) ۳۹، ۳۰، ۱۶، ۱۰، ۸، ۳، ۴۰
 سنّیان ۱۷۰، ۳۲ ← اهل تسنن، عامه
 شاملو (طایفه) ۲۷
 شاهان صفوی ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۳۲، ۵۵ ←
 خاندان صفوی، دولت صفوی، سلسله
 صفوی، صفویه
 شاهسون ۱۴
 شیخیه ۱۷۸
 شیعه ۷، ۳۰، ۳۱، ۳۹، ۴۷، ۶۴، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۵،
 ۱۷۸، ۱۸۹، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۸۵، ۳۰۲،
 ۳۰۶، ۳۰۷ ← امامیه

شیعه اثنی عشری ← شیعه
 شیعیان ۹، ۳۲، ۸۹ ← خاصه، رافضیان،
 شیعه ۲۱۱، ۳۰۴، ۳۰۷
 شیعیان خراسان ۷
 صابّین ۷۴
 صفاریان ۳ ← دولت صفاری
 صفویان ← صفویه
 صفویه ۸، ۹، ۱۹، ۲۱، ۲۶، ۲۷، ۴۰، ۵۰، ۱۰۵،
 ۱۹۳، ۲۹۹ ← خاندان صفوی، دولت
 صفوی، سلسله صفوی، شاهان صفوی
 عامه ۲۱۲ ← اهل تسنن، سنّیان
 عباسیان ۸۰، ۸۹، ۹۷، ۹۸ ← خاندان عباسی،
 خلفای عباسی
 عثمانیان ۸، ۱۲، ۱۴، ۴۱ ← دولت عثمانی
 عثمانی‌ها ← عثمانیان
 عیسویان ۳۲، ۳۹، ۴۰ ← مسیحیان، نصارا
 عیسویان ترکمن ۲۶
 عسائیان ۷۸، ۸۰
 فرانسیسکن (فرقه) ۴۱
 فلاسفه هیلوزوئیست ۹۹
 فیثاغورسیان ۱۸۵، ۲۶۴
 فیثاغورسین ← فیثاغورسیان
 قاجار (طایفه) ۲۷
 قدریه ۲۸۵، ۲۸۷
 قزلباش ۹، ۲۷، ۳۶، ۳۹
 کاپوسن‌ها ۴۱، ۴۳
 کرملیط‌ها ۴۱، ۴۲
 کسبیه ۲۸۷
 کلدانیان ۷۴

نسطوریان ۸۰، ۷۸	مانوی‌ها ۹۹
نصارا ۷۴، ۷۷، ۷۹، ۸۰ ← عیسویان، مسیحیان	مجبره ۲۸۵، ۲۰۱ ← جبریه
نصارای نجران ۷۷	مجوس ۲۹۸، ۲۸۷، ۲۸۵
نصرانیان ← نصارا	محمودیان ← محمودیه
نقطوی (آئین) ۳۹، ۳۲	محمودیه ۳۸، ۳۳ ← پسیخانیان
نقطویان ← نقطویه	مسلمانان ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۰ - ۹۷، ۹۵، ۹۴، ۸۱
نقطویه ۳۹ - ۳۶، ۳۵ - ۳۲	مسلمین ← مسلمانان
هندیان ۹۳	مسیحیان ۱۴ ← عیسویان، نصارا
یسوعیون ۴۱	مشائیان خلوری ۵۶
یعقوبیان ۹۶، ۷۸	معتزله ۲۸۵، ۲۵۱، ۲۱۴، ۲۰۱، ۱۰۵، ۹۹، ۹۸
یورك (قبیله) ۱۸۳، ۹۳، ۷۵، ۳۲	معتزلیان ← معتزله
یهود ← یهودیان	معصومین ۲۰۷ ← آل عبا، ائمه (ع)، امامان، اهل بیت، چهارده معصوم، دوازده امام
یهودیان ۲۱۲، ۹۳، ۷۹ - ۷۷، ۷۴، ۴۰، ۳۲	مغول ۱۷۸، ۱۰۵، ۴۰، ۲۱، ۵
۲۹۸، ۲۵۲، ۲۱۴	مغولان ← مغول
	مفوضه ۲۸۸، ۲۸۷

اصطلاحات و تعبيرات

برهان انی ۸۵	آن ۱۸۸، ۱۸۶
تاخر ۲۴۹	آنات زمان ۱۸۶
تثلیت ۴۲	آن سیال ۱۸۲
تقدم ۲۴۹	إبداع ۲۵۲، ۲۳۶
تقدم انفکاکي ۲۴۸	احصاء ۳۳
تقدم ذاتی ۲۴۸	اختراع ۲۵۲
تقدم زمانی ۲۴۸	اختیار ۳۲۸، ۲۰۵، ۲۰۳
تقدم سرمدی ۲۴۸	إدراك ۲۰۵
تقدم واجب ۲۴۷	آراده ۲۷۹، ۲۷۸، ۲۰۸، ۲۰۷
تکوین ۲۵۲	ارتفاع نقیضین ۲۴۰
جاعل مختار ۲۷۶	امتداد غیر قارّ ۲۴۷
جبر ۲۰۲	امتداد قارّ ۲۴۷
جبر دینی ۲۰۳	امتناع ۳۲۱
جبر علمی ۲۰۳	امکان ۳۲۱
جبر مطلق ۲۰۳	امکان اشرف ۲۱۷
جبر هندسی اسپینوزا ۲۰۳	امین ۳۴، ۳۳
جوهر ۲۴۳، ۲۴۲	بداء ۲۱۴-۲۰۸
حادث ۱۹۶	بدو ۲۶۰

عالم مجردات ۲۶۱	حادثِ ازلی ۲۳۹
عدم زمانی ۲۵۰	حادثِ دهری ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۳۶، ۱۹۷، ۱۹۶
عدم صریح ۲۵۰	حادثِ ذاتی ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۳۶، ۱۹۶
عرض ۲۴۲	حادثِ زمانی ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۳۷، ۱۹۷
عقل ۲۲۹، ۲۱۸	حدوث ۱۸۹
عقل فعال ۳۱۱	حدوث تدریجی ۲۴۰، ۱۹۸
علت ۳۲۲، ۲۴۳	حدوث دفعی ۲۴۰، ۱۹۸
علم ۲۴۵، ۲۴۴، ۱۹۰	حدوث دهری ۲۳۷، ۱۹۳، ۱۸۹
علم نفس ۲۳۰	حدوث ذاتی ۱۸۹
علم واجب ۲۲۹، ۲۲۸	حدوث زمانی ۳۱۷، ۲۴۱، ۱۹۸
عود ۲۶۰	حرکت اول ۱۸۴
غایت ۳۲۲	حرکت دوم ← حرکت عمومی عالم کون
فاعل ۳۲۳، ۳۲۲	حرکت عمومی عالم کون ۱۸۴
فاعل مختار ۲۷۶	حسن و قبح ۲۸۲
فلسفه ۸۱، ۷۲	حکمت ۲۹۴
فلک اقصیٰ ۲۱۹	دترمینسیم ۲۰۲
قادر ۳۲۴	دعا ۲۳۱، ۲۳۰
قیح ← حسن و قبح	دهر ۲۱۵، ۱۹۲ - ۱۹۰، ۱۸۸، ۱۸۳، ۱۸۰
قدیم ۲۳۹	ربط حادث به قدیم ۲۱۶
قدیم دهری ۲۳۹، ۱۹۸	رجعت ۳۴
قدیم ذاتی ۲۳۹، ۱۹۸	زمان ۲۴۹، ۱۹۳ - ۱۹۱، ۱۸۷ - ۱۸۰، ۱۷۹
قدیم زمانی ۲۳۹، ۱۹۸	سبب ← علت
قضاء ۲۲۶	سرمد ۱۹۲، ۱۸۶، ۱۸۳
قضاء الهی ۲۲۶	صفات تقدسیه ۲۹۳
کثرات ششگانه ۲۱۸	صفات تمجیدیه ۲۹۳
کراهیت ۳۲۸	صنع ۲۳۶
کلام [علم کلام] ۱۰۲	صورت ۳۲۳
ماده ۳۲۲	طبیعت ۲۷۴
ماهیت ۲۵۴	عالم جسمانیات ۲۶۱

معیت غیر متکمم ۲۴۹	متغیر تدریجی ۱۹۱
معیت قار غیر سیال ۲۴۹	مجبور ۳۲۳
مقتضی ۲۲۶	محدث ۲۳۵، ۲۳۰
ممکن ۲۴۶	محرك اول ۱۸۴
مندله ۳۰۶	محصى ۳۴، ۳۳
موجب ۳۲۳	مختار ۳۲۶، ۳۲۳
نسخ ۲۱۳، ۲۰۹، ۲۰۸	مرتبة الله ← مرکب مبین
واجب ۲۴۶	مرکب مبین ۳۳ - ۳۵
واحد ۳۴، ۳۳	مسبب ← معلول
وجوب ۳۲۱، ۲۴۵	معلول ۳۲۲، ۲۴۳
وجود ۳۳۲، ۲۴۶	معلولیت تألیفی ۲۴۳
وجود مطلق ۲۴۶	معلولیت صدوری ۲۴۳
هور قلیاء ۲۶۴	معلوم ۲۴۵، ۲۴۴

آيات

٨٣	الانتم اشد خلقاً أم السماء بناها
٨٣	اخرج منها ماءها ومرعاها
٨٣	... افلا تعقلون
٨٣	افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها
٨٤	افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت
٢٨٦	الحمد لله الذى هدانا لهذا...
٢٧٠، ٢٨٣، ٢٩٢	الحمد لله رب العالمين
٨٥	الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا...
٨٤	الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم...
٣٢٢	الله نور السموات والارض
٨٤	ام خلقوا السموات والارض بل لا يوقنون
٨٤	ام خلقوا من غير شئنى ام هم الخالقون
٨٥	انا خلقنا الانسان من نقطة امشاج...
٨٤	انا صببنا الماء صباً
١٢١	انا عرضنا الامانة على السموات والارض فابين ان يحملنها...
٨٤	ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار...
٨٥	اولم ير الانسان انا خلقناه من نقطة...
٨٥	اوليس الذى خلق السموات والارض...

٨٢	بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة...
٢٢٣	بل هو قرآن مجيد
٨٢	بها عين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها...
٢٨٠	...بيدك الخير...
٨٤	ثم شققنا الأرض شققا
٢٢٤	حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى...
٢٩٦	ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء...
٢٨٦	...رب بما اغويتني
٢٨٦	...ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين
٨٣	رفع سمكها فسويها
٢٧٣	...رفيع الدرجات ذو العرش
٢٢٣	...فالله خيراً حافظاً وهوارحم الراحمين
٢٦٨	...فإلى ربك المنتهى
٨٤	فانبتنا فيها حباً
١٢٨، ٢٨١	فلما تجلى ربه للجبل فجعله دكاً وخر موسى صعقا
٨٤	فلينظر الانسان الى طعامه
٢٢٣	فى لوح محفوظ
٢٧٧	قل الله خالق كل شئى وهو الواحد القهار
٢٧٢	قل اللهم مالك الملك توتى الملك من تشاء...
٨٥	قل يحيى الذى أنشأها اول مرة...
٢٢٥	...قوموا لله قانتين
٢٤٠، ٣٢٢	كل شئ هالك الا وجهه
٢٥٢	كل يوم هوفى شأن
٨٥	...لو كان فيهما آلهة الا لله لفسدتا
٢٨٤	ما اصابك من حسنة فمن الله...
٢٥٢	ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة...
٢٧٤	مالك يوم الدين
٨٣، ٨٤	متاعاً لكم ولانعامكم
٢٢٢	...من حيث لا يشعرون
٢٢٢	...من حيث هم لا يعلمون

٣٤	... نبعثك مقاماً محموداً
٢٦٢	ن والقلم وما يسطرون
٨٢	وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله...
٨٢	وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله...
١٤٣	واستقم كما أمرت...
٨٣	واغطش ليلها واخرج ضحاها
٨٣	والارض بعد ذلك دحاها
٨٣	والجبال ارساها
٢٦٧	والحمد لله رب العالمين
٢٢٢	والله بكل شئني محيط
٢٢٣	والله من ورائهم محيط
٨٤	والى الارض كيف سطحت
٨٤	والى الجبال كيف نصبت
٨٤	والى السماء كيف رفعت
٨٧	وان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب
٢٦٥	وان من شئ الا يسبح بحمده...
٨٣	وتلك الامثال نضربها للناس...
٨٤	وحدات غلباً
١٤٤	وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء...
٨٤	وزيتوناً ونخلًا
٨٥	وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه...
٨٤	وعنباً وقضباً
٨٤	وفاكهةً وأباً
٨٥	وفى الارض آيات للموقنين...
٨٣	وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير
٨٢	ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس...
٨٥	...وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق...
٢٥٣	وما يكون من نجوى ثلاثة الا وهوا بينهم...
٨٧	ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي
٨٥	هل اتى على الانسان حين من الدهر...

۲۵۳	...هو معكم اينما كنتم
۲۳۲	هيئ لنا من امر نار شداً
۳۰۲	يا ايّها النفس المصمّنة...
۲۵۳	يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب

احاديث و كلمات بزرگان

٢٣١	اذا اراد الله شيئاً هباً اسبابه
٢٥٣	استوى من كل شئ فليس شئ اقرب اليه من شئ...
٣٣٠، ٢٨٩	اعملوا فكل ميسر لما خلق له
٢٨٥، ٢٨١	القدرية مجوس هذا الامة
١٥٥	اللهم انك آنس الآتسين لا وليا لك...
٢٢٧	انا عند المنكسرة قلوبهم والمندرسه قبورهم
٨٩	ان القول في الله واحد اربعة اقسام...
٢٨٦	ان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه ان ذنب ثم يعذبهم فيها...
٨٩	ان الله تبارك وتعالى لا ينسب الى العجز، والذي سألتني لا يكون
٢٥٣	ان الله تبارك وتعالى لم يزل بلا زمان ولا مكان...
٢٥٣	ان الله تعالى لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة...
٢٣٠	انا وعلى من شجرة واحدة
٢٦٩، ٢٣٠، ٣٤	انا وعلى من نور واحد
٢٦٩، ٢٦١	اول ما خلق الله العقل
٢٦٢، ٢٥٣	اول ما خلق الله القلم...
٢٦٩، ٢٦٢، ٢٦١	اول ما خلق الله نوري
٨٨	بهذا ضلّت الامم من قبلكم باختلافهم على انبيائهم...
٢٥٣	جفت الاقلام وطويت الصحف

۳۳۰.۲۸۹.۲۵۳	جَفَّ القلم بما هو كائن
۵۷	رحم الله من عرف قدره ولم يتعد طوره
۳۳۰	في امر فرغ منه وفي امر مستأنف
۲۷۷.۲۰۷	لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين
۲۸۰	ليبيك وسعديك والخير في يديك و...
۲۲۷	ما ترددت في شيء أنا فاعله
۲۵۳	ما من نسمة كائنة الى يوم القيامة الا وهي كائنة
۱۴۶	مثل علي بن ابي طالب في هذه الامة مثل قل هو الله احد في القرآن
۲۲۶.۲۲۵	من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي...
۱۹۰	ولا تسبوا الدهر
۳۴	ولحمك لحمي وجسمك جسمي